Estudio crítico

# Averroes, la cima de la Falsafa en al-Andalus

Rafael Ramón Guerrero

FUNDACIÓN IGNACIO LARRAMENDI

Biblioteca Virtual de Polígrafos

**ESTUDIO CRÍTICO FIL**

© DEL TEXTO: el autor
© DE LA EDICIÓN DIGITAL: Fundación Ignacio Larramendi

Fecha de la edición digital: 2020
Lugar: Madrid (España)

DOI: http://dx.doi.org/10.18558/FIL168

Libro electrónico realizado por DIGIBÍS.

# AVERROES, LA CIMA DE LA FALSAFA EN AL-ANDALUS

RAFAEL RAMÓN GUERRERO
Universidad Complutense. Madrid

## PRELIMINAR[1]

La excelencia que la razón alcanzó el Ḥayy ibn Yaqẓān de Ibn Ṭufayl fue llevada a un grado más elevado por Averroes, quien no sólo supo hacer frente a los ataques que Algazel había lanzado contra los *falāsifa*, representantes del sistema filosófico griego en el mundo islámico, sino que por sus lecturas de Aristóteles, consiguió que la facultad humana alcanzara su momento culminante, su plena autonomía en el mundo islámico, y, por eso mismo, su rechazo entre las formas más rigoristas y anquilosadas del Islam.

Como se ha señalado en algunos estudios, la extraña deformación que los latinos realizaron del auténtico nombre del filósofo, Abū l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. Rušd, transformándolo en el de Averroes, debe ser considerada como un símbolo de la deformación que se operó con muchas de sus doctrinas. Mal conocidas, dieron lugar a la aparición de leyendas en torno a la personalidad de su autor, a su enemistad con Avicena, a su ateísmo, a su impiedad, etc., que han impedido fijar la atención en el auténtico logro de Averroes, fruto de su profunda educación científica y humanista, que fue ver en la filosofía, esencialmente en la aristotélica, la máxima expresión de la razón humana. Erigidas durante la Edad Media latina, los siglos posteriores repitieron las mismas fábulas que la leyenda sobre Averroes había creado: autor pernicioso, representante de la impiedad del aristotelismo. La historia del averroísmo, según la

[1] Parte de lo aquí presentado ha sido publicado en R. Ramón Guerrero: *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Ed. Síntesis, 2001.

conclusión de Renan[2], no es más que la historia de un vasto contrasentido: exégeta libre de la doctrina peripatética, Averroes se vio interpretado a su vez de una manera más libre aún. Para no leer a un Averroes tergiversado, hubo que esperar hasta el siglo XIX, cuando se empezó a recuperar al genuino Averroes. Desde entonces innumerables estudios están valorando su verdadera contribución a la historia del pensamiento occidental.

Leído y estudiado en tres lenguas: árabe, hebreo y latín, su pensamiento, expresado principalmente en sus comentarios a Aristóteles, fue el germen que luego hizo fructificar importantes movimientos y corrientes de reflexión dentro de las culturas judaica y cristiana, y dio un impulso enorme al racionalismo filosófico medieval y renacentista, por lo que se ha asegurado que Averroes debe ser considerado como uno de los padres de Europa, puesto que fue un pilar sobre los que se asentó la modernidad. Las historias de la Filosofía y de la Medicina tienen una deuda muy importante con el filósofo andalusí.

## 1.- AVERROES EN SU TIEMPO. SU VIDA Y SU OBRA.

### 1.1.- El contexto histórico

Cien años después de la muerte de Mahoma, el Islam ya había alcanzado la Península Ibérica y se había establecido en las principales ciudades del reino visigodo[3], dando origen a la entidad geográfica que se llamó al-Andalus, esto es, la parte de la península en la que se asentaron los musulmanes. Regida inicialmente por gobernantes dependientes del califato omeya de Damasco hasta el año 756, fue luego gobernada directamente por omeyas tras el establecimiento en Bagdad del califato abasí. Hišām I (788-796) afianzó la dinastía omeya en todo el territorio e introdujo el rito jurídico de la escuela mālikī, que tan importante función habría de desempeñar a lo largo de la historia de al-Andalus.

En el año 929, ʻAbd al-Raḥmān III, tras pacificar el territorio y restablecer la autoridad real, se proclamó califa en Córdoba e instauró un régimen de gobierno que perduró hasta el

[2] E. Renan: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Michel Lévy Frères, Deuxième édition, 1861, p. 432.

[3] Cf. Ibn al-Kardabūs: *Historia de al-Andalus*, estudio, traducción y notas Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal, 2ª ed. 1993; introducción de F. Maíllo, p. 14.

año 1031, en que el califa Hišām III fue depuesto y desterrado y se inició el período de los llamados Reinos de Taifas.

Durante el califato, los saberes, las artes y las ciencias comenzaron a difundirse en al-Andalus. Testigo de ello fue el polígrafo y filósofo cordobés Ibn Ḥazm (964-1064) quien expuso el amplio desarrollo que había tenido la cultura andalusí en su obra *Epístola sobre las excelencias de al-Andalus*[4], en la que subraya los escritos de diversos autores en todos los saberes literarios y científicos que se habían producido en al-Andalus. Otro testimonio de la importancia del saber en la Córdoba califal es el que transmite el historiador Aḥmad ibn Muḥammad al-Maqqarī (Tremecén, 1578 - El Cairo, 1632), quien en su obra *Aroma del perfume de los ramos de al-Andalus* pasa revista a las ciencias en al-Andalus, señalando que sus habitantes son los más ardientes amantes del conocimiento y los que mejor saben distinguir entre un sabio y un ignorante y destacando la gran biblioteca del califa al-Ḥakam II, de la que se decía que contenía más de 400.000 ejemplares. Narra el siguiente episodio, puesto en boca de un autor que vino a Córdoba:

> «Dijo al-Ḥadramī: "Estuve una vez en Córdoba y pasé algún tiempo en el mercado de libros en busca de uno que me interesaba, hasta que lo encontré. Su escritura era muy clara y tenía un buen comentario. Me puse muy contento por ello. Empecé a ofrecer un alto precio por él en la subasta, pero el subastador siempre volvía con uno más elevado, hasta que llegó al límite [que yo podía pagar]. Entonces le dije: "Dime quién está pujando por este libro, ofreciendo por él más de lo que vale". Entonces me señaló un hombre que llevaba vestiduras de autoridad. Me acerqué a él y le dije: "Que Dios bendiga a nuestro señor y erudito. Si tenéis interés por este libro, os lo dejaré, pues la puja entre nosotros ha llegado a su extremo". Me contestó: "No soy un erudito (*faqīh*) y no sé de qué trata el libro. Pero he comenzado en mi casa una biblioteca a la que he ido añadiendo piezas que no tienen las de otros jefes de la ciudad; en ella queda el espacio justo para este libro. Así, cuando lo he visto claramente escrito y hermosamente encuadernado me gustó y no me importa cuánto ofrecer por él". Al-Ḥadramī cuenta que se sintió impulsado a contestar: "Dios sea loado por la gran riqueza que concede. Desde luego la riqueza es abundante sólo entre gentes como vos. ¡Tienen nueces aquellos que no tienen dientes! Aquí estoy yo, que sé lo que ese libro contiene y deseo emplearlo dignamente; sin embargo, poseo poca fortuna y la escasez se interpone entre él y yo»[5].

[4] Ibn Ḥazm: *Risāla fī fadl al-Andalus*, ed. I. 'Abbās: *Rasā'il Ibn Ḥazm al-Andalusī*, Beirut, Mu'assasat al-ʿArabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, vol. II, 1987, pp. 171-188. Trad. francesa: Ch. Pellat: "Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane", *Al-Andalus*, 19 (1954) 53-102.

[5] Al-Maqqarī: *Kitāb nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus*, *Analectes sur l'histoire et la littérature des árabes d'Espagne par al-Makkari*, publiés par MM. R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl et W. Wright. Tome Premier. Première partie publiée

Da información sobre la religión, la filosofía, las ciencias, el derecho mālikī, la poesía, la gramática, la retórica e indica la intolerancia de las gentes de al-Andalus hacia la filosofía. Pero, a pesar de ello, se conoce el avance que paulatinamente fue obteniendo la filosofía en este territorio, explicable porque al-Andalus pertenecía al mundo islámico mediterráneo, a un área cultural común y a un modelo de sociedad diferente al que existía en la sociedad de la Europa cristiana[6]. Los necesarios viajes hacia los importantes centros de Oriente (La Meca, Medina, Damasco, Bagdad) provocó una afluencia de viajeros que aportaron los conocimientos literarios y científicos allí desarrollados que contribuyeron al florecimiento cultural de al-Andalus. Textos poéticos y literarios, filosóficos y científicos, especies vegetales, formas de cultivo, sistemas de riego y técnicas muy diversas fueron aportaciones sobre los que se construyó la cultura mediterránea andalusí.

El establecimiento de los Reinos de Taifas aumentó el interés y el desarrollo del saber. Los monarcas de los reinos de Sevilla, Granada, Badajoz, Toledo, Valencia y Zaragoza, en especial, se pusieron a la cabeza de la cultura: eran bibliófilos, poetas, enciclopedistas, matemáticos, geógrafos, historiadores y protegieron a matemáticos, físicos, poetas y otros artistas, que impulsaron y engrandecieron las artes y las industrias. Sin embargo, estos reinos se enfrentaban con frecuencia entre sí por luchas fronterizas que debilitaron su poder. Los monarcas de los reinos cristianos del norte de la península realizaban abundantes incursiones en los territorios musulmanes aplicando impuestos y exigiendo la rendición de fortalezas. Ante estas exigencias, algunos reyes musulmanes se vieron obligados a pedir ayuda a los musulmanes del norte de África, dominado ya por el movimiento almorávide, que había surgido con un carácter reformador y con el deseo de implantar una orientación religiosa ortodoxa.

Establecidos en la península a partir de 1086, los almorávides, gobernados por Yūsuf ibn Tāšufīn (m. 1106), detuvieron los avances de los monarcas cristianos e introdujeron reformas religiosas, sociales y fiscales, después de unificar de nuevo las tierras de al-Andalus, devolviendo a los juristas mālikíes el poder que habían tenido, dedicándose a moralizar la sociedad y castigando a todo aquel que se desviaba de la senda correcta. Sin embargo, tras subir el trono su hijo ʿAlī ibn Yūsuf (m. 1143), los alfaquíes comenzaron a adoptar decisiones

par M. William Wright, Leiden, E. J. Brill, 1855; nueva edición El Cairo, 1949, vol. II, pp. 10-11. Traducción inglesa: *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain; Extrated from the Nafhu-t-tib min ghosni-l-Andalusi*, translated by Pascual de Gayangos, vol. I, London, The Oriental Translation Fund, 1840, p. 140.

[6] Cf. M. Marín: *Al-Ándalus y los andalusíes*, Barcelona, Icaria Editorial, 2000, pp. 13-14.

políticas, aumentando las cargas fiscales para mantener la guerra contra los cristianos. Esta actitud más el control intelectual y religioso que se hizo más intenso, con una rígida interpretación de la religión, provocaron focos rebeldes, que dieron lugar a un breve y efímero segundo período de reinos de taifas, que duró hasta la llegada de los almohades a la península, en 1145, nueva corriente de musulmanes surgido en África, que acabó con el imperio almorávide.

Este nuevo movimiento también surgió como una reforma del Islam que pretendía recuperar el sentido primordial de la unidad divina, el *tawḥīd*, de la raíz *w-ḥ-d*, de donde deriva el nombre: *al-muwaḥḥidūn* (almohades), «los que profesan la unicidad de Dios». Este movimiento proyectaba una regeneración total del Islam, con una amplia elaboración doctrinal, basada en las predicaciones del líder bereber Muḥammad ibn Tūmart (m. 1130), quien había estudiado en Córdoba y en Oriente, estableciéndose en Bagdad, donde se dice que oyó las doctrinas de Algazel (m. 1111), lo cual parece muy poco probable, aunque sí pudo estudiar con alguno de los discípulos del gran teólogo musulmán. Esta doctrina estaba basada en una radical afirmación de la unicidad absoluta de Dios, negando la existencia de atributos en Dios, por ser incompatibles con esa unicidad al hacerlo divisible y por ser entendidos de manera antropomórfica. También defendió el carácter racional de la existencia de Dios, al poner su fundamento en el conocimiento de que toda acción debe tener un agente, por lo que la propia razón exige la existencia de Dios como hacedor del universo, y en la afirmación de que la vía del *tawḥīd* es el pensamiento racional[7].

Tras la muerte de Ibn Tūmart, ʻAbd al-Muʼmin (m. 1163) se hizo con el poder y se autoproclamó califa. El imperio almohade alcanzó su cima con sus sucesores, Abū Yaʻqūb Yūsuf (m. 1184), Abū Yūsuf Yaʻqūb al-Manṣūr (m. 1199) y Muḥammad al-Nāṣir (m. 1213), derrotado en la batalla de las Navas de Tolosa (1212), que marcó el inicio del fin del imperio almohade. Fueron protectores de las artes y de las ciencias (poesía, historia, geografía, astronomía, medicina y filosofía), patrocinando, entre otros, a los filósofos Ibn Ṭufayl y Averroes, así como favorecieron el desarrollo de la arquitectura, en la que se combinaba una simplicidad de decoración con una gran dimensión de los muros y elevados minaretes.

[7] Cf. Matteo Di Giovanni: "Averroes, Philosopher of Islam", in P. Adamson & M. Di Giovanni (eds.): *Interpreting Averroes. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 12.

## 1.2.- La vida de Averroes

No son muchos los datos biográficos que se poseen de Averroes, salvo algunas breves noticias proporcionadas por autores posteriores, como ʻAbd al-Wāḥid al-Marrākuši (m. ca. 1250), Abū ʻAbd Allāh Ibn al-Abbār (m. 1260) o Ibn Abī Uṣaybiʻa (m. 1270), entre otros.

D. Miguel Cruz Hernández, que lo ha estudiado en profundidad, establece el árbol genealógico del filósofo[8], destacando la noble familia de juristas del rito mālikī a la que pertenecía. Abū-l-Walīd Muḥammad b. Rušd nació en Córdoba en 1126 y recibió el apodo *al-ḥafīd* (el nieto), para distinguirlo de su abuelo que llevaba el mismo nombre, apodado por ello *al-ŷadd* (el abuelo), que murió poco después del nacimiento del filósofo y que había desempeñado una importante función durante la época almorávide, juez de Córdoba, imām de su mezquita y autor de notables obras jurídicas. También el padre de Averroes, Abū l-Qāsim Aḥmad (m. 1168), fue jurista como también lo fue uno de los hijos del filósofo, Abū l-Qāsim Aḥmad (m. 1225).

No debe extrañar que los biógrafos insistan, por tanto, en la gran formación jurídica que recibió de manos de los más renombrados maestros en ciencias tradicionales, habiéndose aprendido de memoria la *Muwaṭṭa'* del Imām Mālik. La biografía de Ibn al-Abbār (m. 1260) lo presenta como estudioso del derecho y de sus fundamentos metodológicos; es el derecho mālikī el que estudia, porque es el vigente durante la época almorávide, bajo la cual se formó Averroes. En su obra jurídica, Averroes aplicó de manera metódica los *uṣūl al-fiqh* (los fundamentos del derecho), lo que quizá le llevó a acentuar su interés por la objetividad, la lógica, la racionalidad y la sistematización. Pudo conducirle, incluso, al estudio de la obra lógica de Aristóteles, única con la que podría obtener el suficiente rigor de pensamiento para aplicarse a la justicia. También estudió en sus primeros años las ciencias religiosas, el Corán y teología, y la filología árabe con el estudio de la poesía árabe, como recuerda en su comentario a la *Poética* de Aristóteles. Poco se sabe de su formación filosófica: un biógrafo informa que se interesó por las ciencias filosóficas a raíz de estudiar la medicina y matemáticas con Abū Ŷaʻfar ibn Hārūn, célebre médico y oculista de Trujillo, versado en las obras de Aristóteles y de las ciencias de los antiguos, que estuvo luego al servicio del sultán almohade

[8] M. Cruz Hernández: *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, CajaSur Publicaciones, 2ª ed., 1997, pp. 23-24. Cf. J. Puig Montada: "El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social", *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección Árabe-Islam, 38 (1989) 307-324.

Abū Yaʿqūb Yūsuf, el protector de Averroes. Ibn al-Abbār señala también que otro de sus maestros en medicina fue Abū Marwān ibn Ŷurriyūl al-Balansī, de quien dice que fue uno de los principales practicantes de este arte. Hay que a tener en cuenta, para la mejor comprensión de su pensamiento, que estudió a Aristóteles mientras se ejercitaba en medicina, lo que explica que se interesara también por las ciencias naturales de Aristóteles. Conoció, pero no fue discípulo de él, al célebre médico sevillano Abū Marwān ʻAbd al-Malik ibn Zuhr (m. 1162), el Avenzoar de los latinos, miembro de una gran familia de médicos, entre los que se encuentran su abuelo, su padre, sus dos hijos, una hija y una nieta, especialistas estas dos en enfermedades de la mujer. Su principal obra, escrita poco antes de morir a petición de Averroes como éste confiesa, es el *Kitāb al-Taysīr fi-l-mudāwāt wa-al-tadbīr* (*Libro que asiste en los tratamientos y en la dieta*), más conocido por *al-Taysīr* (*La asistencia*), donde expone su concepción de la medicina como un saber práctico y no especulativo. De las relaciones entre Averroes e Ibn Zuhr se nos ha conservado el siguiente testimonio, narrado por al-Maqqarī:

> «Abū l-Faḍl al-Tīfāšī refirió que hubo una vez una disputa, en presencia del rey al-Manṣūr Yaʻqūb, entre el alfaquí Abū l-Walīd ibn Rušd y el maestro Abū Bakr ibn Zuhr. Dijo Ibn Rušd a Ibn Zuhr sobre la preeminencia de Córdoba: No sé lo que dices, pero sé que cuando muere un sabio en Sevilla y [sus herederos] quieren vender sus libros, los llevan a Córdoba para venderlos allí; por el contrario, cuando muere un músico en Córdoba y [sus herederos] quieren vender sus instrumentos, los llevan a Sevilla para venderlos allí. Córdoba es la mejor de las tierras de Allāh en cuanto a libros»[9].

También se preocupó por la astronomía, como confirma él mismo al escribir que hacia 1153 se hallaba en el norte de África realizando algunas observaciones, de lo que nos ha dejado varios testimonios que más adelante se indicarán, confirmando cuanto señala en su *Gran Comentario a la Metafísica* de que en sus años jóvenes se interesó por esa ciencia[10]. Posiblemente fue su estudio de la astronomía lo que le puso en contacto con Ibn Ṭufayl, cuyas ideas astronómicas ejercieron influencia en él. Se dedicó a la composición de epítomes o compendios (*ŷawāmiʻ*) de las obras de

[9] Al-Maqqarī: *O. c.*, p. 98; trad. ingl. citada, p. 42. El hijo de Avenzoar se llamaba Abū Bakr ibn Zuhr y murió en 1199. Pero es posible que el aludido en este texto sea el propio Avenzoar, pues su nombre más completo era Abū Marwān ʻAbd al-Malik ibn Abū-l-ʻAlāʼ ibn Abū Marwān ibn 'Abd al-Malik ibn Abū Bakr Muḥammad ibn Marwān ibn Zuhr al-Isbīlī al Iyādī, en donde figura también Abū Bakr.

[10] Cf. M. Alonso: "Averroes, observador de la naturaleza", en *Teología de Averroes*, Madrid-Granada, C.S.I.C., 1948; reimpresión, con presentación de R. Ramón Guerrero, Sevilla, Universidades de Sevilla, Córdoba y Málaga y Fundación El Monte, 1998, pp. 25-41.

Aristóteles, los que la Edad Media latina llamó Comentarios pequeños, entre ellos, en primer lugar, los comentarios a los libros de lógica, es decir, al *Organon*, incluyendo como toda la tradición árabe, la *Retórica* y la *Poética*, y después los epítomes de los *Meteorológicos, Física, Sobre el cielo, Generación y corrupción, Sobre el alma* y *Metafísica*. Pudo componer también, durante estos primeros años algún texto de medicina y de derecho.

En 1168 o 1169 tuvo lugar la conocida y celebrada presentación de Averroes ante el califa almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf realizada por Ibn Ṭufayl, aunque alguna fuente apunta que fue el mismo padre de Averroes quien introdujo a su hijo ante el califa. La noticia detallada la transmite el historiador al-Marrākušī, basándose en una información que le proporcionó un discípulo de Averroes. Este hecho tuvo especial importancia para la vida del filósofo, puesto que significó su dedicación completa a Aristóteles, al haber recibido el encargo del califa de que comentara los libros del filósofo griego, aunque él ya había realizado su lectura de Aristóteles como queda dicho antes. El califa le plantea la espinosa cuestión de si los cielos son eternos o han tenido comienzo. Se trataba de dar la razón a Aristóteles o al Corán. Averroes duda, no sabe qué responder, se muestra confuso. Le saca de su apuro el propio califa, que comenzó a discutir con Ibn Ṭufayl, mostrando un amplio conocimiento de lo que opinan «Aristóteles, Platón y todos los restantes filósofos». Fue entonces cuando Averroes comenzó a exponer sus amplios conocimientos. El texto del relato de al-Marrākušī es el siguiente:

> «Abū Bakr [Ibn Ṭufayl] no cesó de atraerse ante Abū Yaʿqūb a los sabios de todos los países y de atraer sobre ellos el interés, los favores y el elogio del soberano. Fue él quien llamó la atención sobre Abū l-Walīd b. Rušd, quien desde entonces fue conocido y apreciado. El discípulo de Ibn Ṭufayl, el jurisconsulto y maestro Abū Bakr Bundūd b. Yaḥyā al-Qurṭubī me ha dicho haber oído muchas veces a Abū l-Walīd [Ibn Rušd] contar lo siguiente: "Cuando fui introducido ante el príncipe de los Creyentes, Abū Yaʿqūb, lo encontré con Abū Bakr [Ibn Ṭufayl] y no había nadie con ellos. Abū Bakr se dedicó a hacerme el elogio, hablando de mi familia y de mis antepasados y añadiendo benévolamente elogios que yo estaba lejos de merecer. Después de haberme preguntado mi nombre, el nombre de mi padre y el de mi linaje, el Príncipe de los Creyentes trabó conversación conmigo, haciéndome la siguiente pregunta: ¿Qué opinan [los *falāsifa*] del cielo? ¿Lo creen eterno o engendrado? Lleno de temor y confusión traté de soslayar la respuesta y negué que yo me dedicara a la filosofía, puesto que yo ignoraba lo que Ibn Ṭufayl había tratado con él. El Príncipe de los Creyentes advirtió mi terror y mi confusión, y volviéndose hacia Ibn Ṭufayl se puso a hablar de la cuestión que me había planteado. Recordó lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los restantes filósofos, y citó

> también todos los argumentos alegados contra ellos por los musulmanes. Pude comprobar en él una erudición que yo nunca habría sospechado, ni aun en ninguno de los que ordinariamente se ocupan de estas materias. E hizo tanto y tan bien para tranquilizarme, que acabé por hablar y pudo saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré, hizo enviarme un regalo en dinero, un magnífico vestido de honor y una cabalgadura". Este mismo discípulo me refirió de él las palabras siguientes: "Abū Bakr [Ibn Ṭufayl] me mandó llamar un día y me dijo: He oído al Príncipe de los Creyentes quejarse hoy de la oscuridad del estilo de Aristóteles o del de sus traductores y de la dificultad para comprender sus doctrinas. Si estos libros -decía- encontrasen alguien que los comentase y expusiese su sentido, tras de haberlo comprendido perfectamente, entonces se podría uno consagrar a su estudio. [Entonces Ibn Ṭufayl me dijo:] Si tienes fuerza para un trabajo de este tipo, debes emprenderlo; y sé que podrás rematarlo, ya que conozco tu gran inteligencia, tu lucidez mental y tu gran afición por el estudio. Lo que me impide a mí mismo encargarme de esta empresa es la mucha edad que ya ves que tengo y también las ocupaciones propias de mi cargo y mis tareas, eso sin contar preocupaciones más graves. Ved pues -añadió Ibn Rušd- lo que me llevó a escribir mis comentarios (*taljīṣ*) a los diversos libros del filósofo Aristóteles»[11].

A partir de entonces gozó del favor del príncipe almohade. Poco después fue nombrado cadí de Sevilla e inició la composición de los llamados comentarios medios o paráfrasis (*taljīṣ*), empezando quizá por el comentario al *Sobre las partes de los animales*, en cuyo cuarto libro dice haberlo acabado en 1169 separado de sus libros que permanecían en Córdoba. Poco después del terremoto de 1171 estuvo en su ciudad natal, donde se habían producido varios terremotos durante algunos años, cuyos temblores él percibió, según cuenta en el libro II de su Epítome de los *Meteorológicos* de Aristóteles:

> «Quien presenció el terremoto que hubo en Córdoba y alrededores el año 566/1170-1171 se puede convencer de esto por los muchos ruidos fuertes y atronadores que hubo. No estaba yo entonces en Córdoba, pero cuando fui, escuché unos ruidos que preceden al terremoto, y la gente sentía que este ruido venía del oeste, y vi que el terremoto se generaba a la vez que se levantaba un fuerte viento del oeste. Estos terremotos en Córdoba duraron cerca de un año con fuerza y no cesaron hasta el cabo de unos tres años. El primer terremoto mató a muchas personas»[12].

[11] Al-Marrākušī: *al-Mu'ŷib fī taljīṣ ajbār al-Magrib*, ed. R. Dozy, Leiden, Brill, 1881, pp. 174-175.

[12] Ibn Rušd: *Kitāb al-āṯār al-'ulwiyya*, ed. Ŷamal al-Dīn al-'Alawī, Beirut, 1994, p. 64. Comentario a Aristóteles: *Meteor.,* II, 8, 367a 1-11; traducción del texto árabe por J. Puig Montada: *Averroes*. *Abû-Walîd Muhammad Ibn Rushd (1126-1198)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, texto 2, p. 53. Texto latino: *Averrois Cordubensis…* Tomus sextus*… Ad Meteorologium*, fols. 43v F - 44r A: «*Ille, qui vidit terre motum factum in Corduba, et in partibus eius in*

En Córdoba ocupó el mismo cargo de cadí y, a pesar de sus obligaciones, continuó escribiendo obras datadas tanto en Córdoba como en Sevilla y en Marrakesh, por lo que debió realizar continuos viajes entre estas ciudades. Entre 1174 y 1180 escribió sus libros más originales, que no eran comentarios: *Sobre la sustancia del orbe, Tratado decisivo, Desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas religiosos, Apéndice* y *Destrucción de la destrucción*.

En 1182, tras la renuncia de Ibn Ṭufayl como médico de cámara del califa, Averroes fue nombrado médico oficial, cargo en el que fue confirmado por Yaʿqūb al-Manṣūr, sucesor de Abū Yaʿqūb Yūsuf, en 1184. Las relaciones entre ambos se mantuvieron cordiales hasta que se vieron interrumpidas sin que sea posible establecer los motivos de ello. Según un biógrafo, en 1194 una comisión de cordobeses se desplazó a la corte en Marruecos reclamando la condena de Averroes en aquellas materias en las que «se salía de la ortodoxia». Los alfaquíes habían recogido diversos pasajes de sus obras que consideraban heterodoxos, y los entregaron al califa. Cuando éste llegó a Córdoba en 1195, le ordenó comparecer. No pasó nada. Más tarde, en 1197, el califa, de nuevo en Córdoba, convocó una asamblea en la mezquita, en la que Averroes y otros amigos y discípulos suyos fueron víctimas de un fanatismo religioso que estaba todavía inserto en el grupo social al que debían su éxito los propios almohades. Se han alegado diversas conjeturas: su amistad con el gobernador de Córdoba y hermano del califa, su falta de cortesía ante éste, un cierto comentario sobre el califa, etc. Lo cierto es que sus doctrinas fueron anatematizadas por una comisión de juristas y alfaquíes cordobeses, quienes ordenaron quemar sus libros de filosofía por considerarlos peligrosos para la religión. Incluso un predicador le acusó de todos los errores posibles y fue desterrado a Lucena, población tradicionalmente judía, porque «se decía que era de origen judío y no se sabía que perteneciera a ninguna de las tribus [árabes] de al-Andalus»[13]. Sin embargo, no hay evidencia de que quedaran judíos en Lucena, tras haber sido expulsados de la Península por los almohades. Aislado Averroes, sus discípulos se dispersaron y algunos llegaron incluso a renegar de él. La condena, no obstante, no fue contra Averroes sólo, sino contra la filosofía, como se deduce de

*anno quingentesimo sexagesimo sexto habebit veritatem de hoc propter multas voces, seu sonos facto sibidem. Et tunc no morabar in Corduba, sed perveni ad eam postea, et audivi sonos precedentes terre motum, et imaginabantur homines quod isti soni veniunt a parte occidentali: et vidi terre motum fieri cum flatu multorum ventorum occidentialium. Et duraverunt hi terre motus in Corduba quasi per annum fortes: et non cessaverunt nisi post tres annos, vel circa. Et primus terre motus fuit causa mortis multorum hominum*.

[13] Al-Anṣārī: *Al-Dayl wa-l-takmila*, ed. I. Abbās, Beirut, vol. VI, 1973, p. 26. Citado por J. Puig Montada: "El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social", p. 323.

la carta que el secretario del califa envió a las principales ciudades para condenar «a los que se imaginan que la razón es el criterio de la ley religiosa y que la verdad consiste en la demostración lógica de ella»[14].

La rehabilitación vino poco después. Averroes y otros representantes de la vida intelectual de Córdoba perseguidos y condenados fueron llamados a Marrakesh. Se ha señalado como causa de ello la intervención de los sevillanos en favor de Averroes. El califa canceló todos los edictos contra Averroes. Pero apenas pudo gozar de esta redención, porque al poco de retornar a la ciudad magrebí moría durante la noche del 10 al 11 de diciembre de 1198.

Su cuerpo fue enterrado en las afueras de la ciudad y más tarde trasladado a Córdoba, donde se celebraron honras fúnebres a las que asistió el místico murciano Ibn ʿArabī (m. 1240), quien de joven había mantenido una entrevista con el filósofo según nos cuenta:

> «Cierto día, en Córdoba, entré en casa de Abū l-Walīd Ibn Rušd, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso, mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí". Yo le respondí: "Sí". Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No". Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: ¿Cómo, pues, encontráis resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?" Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices". Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones. Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le expusiera éste si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo, consagrado a la reflexión, al estudio y a la investigación racional, no podía menos de dar gracias a Dios que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna especie. Por eso exclamó: "Es éste un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos

[14] Ibidem, p. 27; citado por J. Puig, p. 323. M. Cruz Hernández: *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd (Averroes)*, pp. 28-37, analiza con mucho detalle el asunto de la persecución y destierro de Averroes.

> sostenido con pruebas racionales, pero sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Loado sea Dios que nos hizo vivir en un tiempo, en el cual existe una de esas personas dotadas de tal estado místico, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas, y que además me otorgó la gracia especial de verla con mis propios ojos!". Quise después volver a reunirme con él, y por la misericordia de Dios se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal que entre su persona y la mía mediaba un velo sutil, a través del cual yo le veía, sin que él me viese ni se diera cuenta del lugar que yo ocupaba, abstraído como estaba él, pensando en sí mismo. Entonces dije: "En verdad que no puede ser conducido hasta el grado en que nosotros estamos". Y ya no volví a reunirme con él, hasta que murió. Ocurrió esto el año 595, en la ciudad de Marruecos, y fue trasladado a Córdoba, donde está su sepulcro. Cuando fue colocado sobre una bestia de carga el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso… Y dije para mis adentros: "A un lado va el maestro y al otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos ¿viéronse al fin cumplidos?"»[15].

En la descripción de este encuentro, parece que Ibn ʻArabī pretende destruir la imagen del filósofo[16]. El comienzo de la conversación, por las insinuaciones que sugiere, es resultado de un pensamiento que se transmite sin forma externa de comunicación, por medio de una telepatía. Pero esto parece inconcebible en un hombre como Averroes que en ese momento estaba trabajando en un detallado comentario racional de la obra de Aristóteles. El deseo de un acuerdo entre una razón y una iluminación intuitiva no tiene sentido en un pensador como él. Ibn ʻArabī puede estar interpretando la escena en su propio provecho, puesto que le permite situar al pensamiento racional en un plano inferior dentro de su universo mental y podía eliminar así las dificultades que surgieran de una confrontación con el pensamiento racional, apelando a una forma de conocimiento reconocida incluso por el más grande, explícito y manifiesto, representante de la racionalidad, esto es, por Averroes[17].

[15] Ibn ʻArabī: *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, El Cairo, 1329 h., vol. I, pp. 153-154. Trad. M. Asín Palacios: *El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 2ª ed., Hiperión, 1981, pp. 39-41. [Este mismo texto, con la misma traducción de D. Miguel Asín, se encuentra en la obra de H. Corbin: *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ʻArabî*, Barcelona, Ensayos/Destino, 1993, pp. 56-58].

[16] Cf. D. Urvoy: *Ibn Rush (Averroes)*, Londres, Routledge, 1991, pp. 117 y ss.

[17] Para otra interpretación de este encuentro, cf. H. Corbin: "En Orient, après Averroès", en J. Jolivet (ed.): *Multiple Averroès*, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, septembre 1976, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 325-327.

También el murciano Ibn Sabʿīn[18] (m. 1271) quiso ofrecer una base filosófica a su experiencia mística y, para ello, dio una visión distorsionada de la actitud de Averroes hacia Aristóteles:

> «Este hombre, Averroes, fue seducido por Aristóteles y se consagró a su glorificación. Le imita, no sólo en sus percepciones sino en sus vías de pensamiento básicas. Si se hubiera sostenido que Aristóteles dijo algo estando sentado y de pie al mismo tiempo, habría dicho y creído esto. La mayoría de sus obras están tomadas de la enseñanza de Aristóteles, expuesta en sus comentarios sobre él o la vía que sigue su línea de pensamiento. En sí mismo, fue un hombre de objetivo limitado, de débil comprensión, de concepciones majaderas, y estaba carente de intuición. Pero fue un hombre bueno, discreto, equitativo y consciente de sus errores. No podemos hablar de su obra personal, puesto que fue sólo un imitador de Aristóteles»[19].

El bio-bibliógrafo Ibn Abī Uṣaybiʿa (m.1270) menciona que Averroes tuvo varios hijos «dedicados a la jurisprudencia (*fiqh*) y que ejercieron como jueces (*qāḍī*) provinciales»[20]. Uno de ellos fue Abū l-Qāsim Aḥmad, nombrado *qāḍī* en un lugar no especificado y del que Ibn al-Abbār[21] dice que murió en 1225. De otro, Abū Muḥammad ʿAbdallāh, se dice que fue médico, experto en teoría y práctica de la medicina, además de haberse consagrado a la filosofía, habiendo sido autor de un *Tratado sobre la unión del intelecto con el hombre*. Una cuestión discutida es la de si estos dos hijos estuvieron en la corte de Federico II Hohenstaufen, emperador que favoreció el contacto con los musulmanes y que estuvo muy interesado en la filosofía. Frente a las dudas, Ch. Burnett se inclina por aceptar esta presencia de los hijos de Averroes en la corte de Sicilia[22]. Se sabe también que Averroes tuvo algunos discípulos, pero se desconoce casi todo sobre ellos. La continuación de la obra de Averroes hay que verla en el pensamiento judío y en el mundo latino medieval.

---

[18] Cf. A. de Libera: *La philosophie médiévale*, París, PUF, 1993, pp. 182-183.

[19] Ibn Sabʿîn: *Budd al-ʿarif*, ed. J. Kattura, Beirut, 1978, p. 143.

[20] Ibn Abī Uṣaybiʿa: *Kitāb ʻUyūn al-anbāʼ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʼ,* ed. A. Müller, Königsberg, 1882-1884, vol. II, p. 77

[21] Ibn al-Abbār: *Kitāb al-takmila*, ed. al-ʻAṭṭār al-Ḥusaynī, El Cairo, 1956, vol. I, p. 113.

[22] Charles Burnett: "The 'Sons of Averroes with the Emperor Frederik' and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd", in *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, ed. By Gerhard Endress & Jan A. Aertsen, Leiden, Brill, 1999, pp. 259-299. En el Apéndice II, pp. 287-299, edita el texto latino del *Tratado sobre el intelecto* del hijo de Averroes.

## 1.3.- Sus obras

Averroes fue conocido en la Europa latina medieval como el Comentador por antonomasia de Aristóteles. Pronto se generalizó la idea de que su obra no fue más que una mera paráfrasis de los escritos aristotélicos, sin pretensión alguna de originalidad, concepción que aún hoy se encuentra repetida en muchos manuales.

Es cierto que dedicó un notable y extraordinario esfuerzo a la comprensión del pensamiento aristotélico, y que fruto de él son lo que M. Cruz Hernández ha llamado «las tres lecturas del texto de Aristóteles»[23], es decir, los tres tipos de comentarios que realizó: los *Ŷawāmi'* (pequeños comentarios, resúmenes o epítomes), *Talājiṣ* (comentarios medios, exposiciones o paráfrasis) y los *Tafsīrāt* (las exégesis o grandes comentarios). Compuso además comentarios a textos de otros autores, como a la *República* de Platón, conservada en las versiones latina y hebrea, y a obras de Alejandro de Afrodisias, Temistio, Alfarabi y Avempace, en textos hoy perdidos, así como a obras de medicina de Galeno[24].

Pero también es cierto que compuso obras originales de contenido filosófico, religioso, médico y jurídico. Entre las más importantes convendría citar: *Tahāfut al-tahāfut al-falāsifa* (*La Destrucción de la Destrucción de los filósofos*), donde refuta las tesis de Algazel en su obra de este título; el *Faṣl al-maqāl* (*Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*); el *Kašf* (*Desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas religiosos*); el *De substantia orbis*, sólo conocido en su versión latina, o distintos ensayos pequeños sobre lógica denominados *Maqālāt* (*Tratados*) por Averroes mismo y *Masā'il* (*Cuestiones*, *Quaesita* en su versión latina) por el copista del único manuscrito que los contiene[25].

---

[23] M. Cruz Hernández: "El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes", *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 28 (1974) 567-585.

[24] *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, Traducción de Mª. Concepción Vázquez de Benito. Introducción: Miguel Cruz Hernández, Zamora, Colegio Universitario de Zamora, 1987. Nueva edición: Averroes: *Obra médica*, traducción de Mª C. Vázquez de Benito, Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

[25] Ibn Rušd: *Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-'ilm al-ṭabī'ī, ed. Ŷamāl al-Dīn al-'Alawī, Casablanca, Dār Al-Našr Al-Magribiyya*, 1983. *Averrois variis generis Quaesita in libros Logicae Aristotelis, en Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. I, Part. 2b u. 3, Venetiis apud Junctas, 1562-1574, Minerva G.m. b. H., Frankfurt am Main, 1962, fols. 75v-128r.

Se le han atribuido varias obras de derecho, pero la única cierta, porque las otras parecen ser de su abuelo, es la *Bidāyat al-muŷtahid* (*El punto de partida del jurista independiente*), en donde establece las diferencias entre las diversas escuelas jurídicas del Islam y muestra los principios jurídicos en los que se sustentan esas escuelas.

En cuanto a la medicina, destaca el *Kitāb al-kulliyyāt* («Libro de las generalidades de la medicina»), conocido en el mundo latino como *Colliget*, resultado de su metodología empírica, libro en el que eleva hechos contingentes a leyes universales.

Se han elaborado pormenorizados estudios de la cronología de sus escritos, útiles no sólo para conocer el grado de madurez de su autor en el momento en que los redactó, sino especialmente para comprender el desarrollo y evolución de sus ideas. El primero que llevó a cabo un estudio de la cronología de los escritos de Averroes fue el P. Manuel Alonso[26], pero después han sido varios los intentos de establecer una cronología lo más fiel a la luz de posteriores descubrimientos de documentos y noticias sobre ello, destacando las relaciones establecidas por S. Gómez Nogales[27] y M. Cruz Hernández[28], quien añade las obras dudosas, las obras atribuidas erróneamente, las obras del abuelo y las del hijo de Averroes.

Por otra parte, hay que señalar que no todas las obras de Averroes se han conservado en su original árabe. Algunas de ellas han llegado en su versión latina o en la hebrea. Incluso de alguna se ha preservado el texto árabe, pero en caracteres hebreos. En cualquier caso, como indica Cruz Hernández, tanto los textos hebreos como las versiones latinas suelen ser bastante fiables a falta del original árabe[29].

Las primeras obras más conocidas de Averroes son sus *Comentarios* a Aristóteles. Tradicionalmente, según los escritores medievales latinos, se han dividido en los tres tipos antes señalados, según la denominación clásica. Sin embargo, recientes estudios han puesto de manifiesto la dificultad en mantener estas denominaciones, ya que tanto Averroes como los

[26] M. Alonso: "La cronología de las obras de Averroes", en *Teología de Averroes*, pp. 51-98.

[27] S. Gómez Nogales: "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en J. Jolivet (ed.): *Multiple Averroès*, pp. 351-387.

[28] Cruz Hernández: *Abū-l-Walīd Muḥammad ibn Rušd (Averroes)*, pp. 46-56.

[29] Ibidem, p. 43.

filósofos árabes anteriores han usado distintos términos para designar la variedad de comentarios que realizaban, especialmente en el campo de la lógica[30].

Los primeros son pequeños compendios o resúmenes dirigidos a los que se inician en la filosofía. Más que comentarios propiamente dichos, son una especie de introducción a la filosofía, compuesta por los resúmenes del *Organon* (con la inclusión de la *Isagogé* de Porfirio, más la *Retórica* y la *Poética* de Aristóteles), que tienen como misión hacer posible y estructurar la eficacia del pensamiento racional, para después continuar con la sabiduría humana, dividida en dos partes, la estrictamente filosófica (compendios de *Física*, *Sobre el cielo y el mundo*, *Sobre la generación y la corrupción*, *Meteorológicos*, *Sobre el alma* y *Metafísica*) y la científica (*Sobre las partes de los animales*, *Sobre la generación de los animales* y los *Parva naturalia* [*Sobre el sentido y el sensible*, *Sobre la memoria y la reminiscencia*, *Sobre el sueño y la vigilia*, *Sobre los sueños*, *Sobre la longitud y la brevedad de la vida*]). En estos compendios falta la filosofía práctica.

Los segundos, las exposiciones, paráfrasis o comentarios medios, ofrecen unas características muy diferentes. Comprenden la casi totalidad del *corpus aristotelicum*. Son obras en las que, apoyándose en el texto aristotélico, expresa su propio pensamiento, introduciendo explicaciones y ejemplos que toma del mundo musulmán. En ellos, Averroes divide el texto que comenta en tantos parágrafos como juzga útil para la claridad de la exposición. Aunque el término árabe (*taljīṣ*) tiene como acepción la de «resumen» o «comentario», las obras son exposiciones en las que manifiesta libremente su pensamiento a partir de un texto de Aristóteles o de Platón, indicado por los términos «dice», «dijo», «se dice», etc., si bien es difícil hallar citas literales de la obra parafraseada[31]. Por consiguiente, son obras en las que trata de «recrear» la filosofía, procurando ofrecer luz sobre el texto del que se sirve, recurriendo a explicaciones y ejemplos tomados del mundo en el que vive, especialmente con referencias a la historia, las instituciones y las doctrinas del Islam.

En fin, los terceros, los comentarios grandes, siguen los modelos usuales de este tipo de literatura, tanto en la tradición musulmana de comentarios al Corán, como en los utilizados en las distintas ciencias religiosas, en los comentarios de obras de medicina y en los filosóficos

[30] Cf. D. Gutas: "Aspects of Literary Form and Genre in Arabic Logical Works", en Ch. Burnett (ed.): *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latrin Traditions*, London, The Warburg Institute - University of London, 1993, pp. 27-76, con amplia bibliografía. De Averroes se ocupa en las pp. 55-56.

[31] Cf. A. Badawi: "Averroès face au texte qu'il commente", en *Multiple Averroès*, p. 59.

de algunos intérpretes neoplatónicos de Aristóteles. El método seguido es el de presentar el texto aristotélico dividido en tantos párrafos como cree necesario, siguiendo la traducción que tiene delante y proponiendo su comentario de ese fragmento, en el que explica ese texto, lo critica a veces, y lo compara con lo que otros autores han dicho sobre ello, sean griegos o árabes. El interés por comprender a Aristóteles, le llevó a realizar tareas de crítica textual, aun sin saber griego. Unas veces compara las diferentes traducciones de un mismo pasaje; otras indica la existencia de lagunas en el texto aristotélico; otras, en fin, corrige lo que le parece incoherente o incomprensible en la traducción que maneja. Así, por ejemplo, en el *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a* o *Gran Comentario a la Metafísica* dice: «En el manuscrito se encuentra "lo que está en la cosa" (*wa-huwa fī l-šay'*), pero parece que hay un error, debiéndose leer "lo que no está en la cosa" (*wa-laysa huwa fī l-šay'*)»[32]. Estos grandes comentarios tienen un valor no sólo filosófico, sino también filológico e histórico, puesto que el propio Averroes intenta establecer una versión tan exacta como posible, al utilizar varias traducciones de una misma obra, como en el *Gran Comentario a la Metafísica*. En ellos explica, comenta y analiza las ideas y acude a los comentaristas anteriores, griegos o árabes, para expresar una opinión personal contrastada y dando prueba de una amplia erudición.

Sin embargo, su tarea no se acabó aquí, pues, como se ha dicho antes, también compuso obras originales, en las que refleja lo aprendido en las obras de Aristóteles, que deben ser tenidas en cuenta a la hora de afrontar el problema de las relaciones de Averroes con Aristóteles.

## 2.- AVERROES FILÓSOFO

### 2.1. Averroes y Aristóteles

Aunque la Edad Media latina conoció a Aristóteles antes de que las obras de Averroes fueran traducidas, sin embargo, a partir del conocimiento de éstas los latinos no pudieron pensar a Aristóteles sin la mediación de Averroes. De ahí que la relación entre Averroes y Aristóteles constituye el eje sobre el que se ha de centrar su pensamiento filosófico. Esta relación tuvo que ver con la controversia que mantuvo con los filósofos musulmanes anteriores, Alfarabi y Avicena, y la interpretación neoplatónica que éstos hicieron de Aristóteles. Pero tampoco se puede perder de vista en este mismo contexto la relación de Averroes con Algazel, el teólogo musulmán que

[32] *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, Texte árabe inédit établi par Maurice Bouyges, (*Gran Comentario a la Metafísica*), Beirut, Imprimerie Catholique, 4 vols., 1937-1948; 2ª ed., 1973, p. 474, líneas 2-3. Cf. A. Badawi: "Averroès face au texte qu'il commente" pp. 85-87.

repensó las ciencias islámicas y les dio una forma nueva, en la que criticó la visión griega del mundo, especialmente la aristotélica, aunque empleara los instrumentos científicos que Aristóteles había puesto a disposición del saber, esto es, las herramientas proporcionadas por la lógica. Averroes se relaciona con Aristóteles comentando sus obras y defendiendo su visión y con Algazel criticando y refutando sus puntos de vista exclusivamente religiosos.

La formación jurídica que recibió desde joven le pudo encaminar al estudio de la filosofía, pues la metodología utilizada en el derecho musulmán comportaba un uso del razonamiento y de la lógica griega, lo que posiblemente le despertó el interés por un rigor de pensamiento que solamente podía obtenerse a través del estudio de la lógica aristotélica. Quizá por ello, Averroes comenzó su tarea de filósofo comentando obras de Aristóteles. Fue una ocupación a la que se consagró a lo largo de su vida: desde antes de 1159 hasta después de 1190. Los latinos le conocieron por «el Comentador», denominación que no hace verdadera justicia al trabajo de Averroes, pero que le consolidó en la historia del pensamiento filosófico como el intérprete de Aristóteles. ¿Se conocería hoy realmente a Averroes si no hubiese sido por su obra de comentador? En el mundo árabe fue casi olvidado de inmediato. El mundo latino se sirvió de él como comentador, ignorando la mayoría de sus obras originales, pero preservando gran parte de sus comentarios, algunos de ellos perdidos en su original árabe. La importancia que él mismo concedió a Aristóteles viene confirmada en varios pasajes de sus obras, donde afirma la superioridad del Estagirita sobre los demás filósofos. Así, en su *Gran Comentario a la Física*, cuyo texto sólo se conserva en la versión latina, se lee lo siguiente:

> «El nombre del autor es Aristóteles, hijo de Nicómaco, el más sabio de los griegos, que compuso otros libros sobre este arte (la Física), sobre la Lógica y sobre Metafísica. Él es quien ha descubierto y quien ha completado estas tres disciplinas. Las ha descubierto porque lo que se encuentra escrito de esta ciencia entre los antiguos no es digno de ser considerado ni como una parte de esta doctrina ni, incluso, los principios de ella. Las ha acabado porque ninguno de los que han venido después de él hasta el día de hoy, y son mil quinientos años, no le ha añadido nada, ni nadie ha descubierto en sus palabras error de cierta consideración. Que tal virtud exista en un solo individuo, es milagroso y extraño. Y, puesto que esta disposición se encuentra en un solo hombre, es digno de ser considerado más divino que humano»[33].

[33] Averrois Cordubensis… Tomus quartus… *De Physica auscultatione*, fol. 2v D: *Nomen authoris est Aristote, filius Nicomachi, sapientissimus graecorum, qui composuit alios libros in hac arte, & in lógica, & metaphysica, & ipse invenit & complevit has tres artes. Invenit, quia quicquid invenitur scriptum ab antiquis in hac scientia, non est dignum, quod sit pars artis huius, nec ambiguitas etiam, nedum quod principia essent. Complevit, quia nullus eorum, qui secuti sunt usque ad hoc tempus, quod est mille & quingentorum annorum, nihil addidit, nec invenit in*

El resultado de esta admiración fue el esfuerzo que dedicó a la comprensión del pensamiento aristotélico, que parece responder a una intención. Para descubrirla, hay que leer dos textos casi idénticos. El primero se encuentra en su *Taljīṣ kitāb al-samā' al-ṭabī'ī* (*Exposición de la Física*), del que sólo se conoce la versión latina de los tres primeros libros y una versión hebrea. Al final de la versión hebrea se lee:

> «Lo que hemos escrito sobre estos temas no lo hemos hecho más que para dar su interpretación en el sentido de los peripatéticos, a fin de facilitar su comprensión a quienes deseen conocer estas cosas, siendo nuestro fin el mismo que el de Abū Ḥāmid (Algazel) en su libro *Las intenciones de los filósofos*; porque, cuando no se profundizan las opiniones de los hombres en su origen, no se pueden reconocer los errores que se les atribuyen, ni distinguirlos de lo que es verdadero»[34].

El segundo texto está al inicio del *Epítome de Física* y casi coincide literalmente con el anterior:

> «Lo que nos impulsó a hacer esto fue el que la mayoría de la gente se dedica a refutar la doctrina de Aristóteles, sin conocerla realmente, siendo esto causa de que no se sepa qué hay de verdad en ellas o su contrario. Abū Ḥāmid había perseguido este objetivo en su libro conocido por *Las intenciones de los filósofos*, pero no alcanzó lo que se proponía»[35].

La clave para entender el significado del aristotelismo de Averroes puede estar precisamente en la referencia que hace a Algazel, quien, después de haber expuesto en su obra *al-Maqaṣīd al-falāsifa* (*Las intenciones de los filósofos*) las doctrinas de Avicena, compuso el *Tahāfut al-falāsifa* (*La destrucción de los filósofos*), donde con argumentos de naturaleza filosófica y teniendo en cuenta las reglas de la lógica, defendió las principales teorías de los teólogos musulmanes y criticó los más importantes aspectos de la filosofía. Para defender a los filósofos contra los ataques de Algazel, Averroes escribió su libro *Tahāfut al-tahāfut* (*La destrucción de la destrucción*), en el que se sirve de las doctrinas aristotélicas que conocía y que había desarrollado en sus comentarios para rebatir y refutar las opiniones de Algazel. Pero, además, también pretendía restaurar el

---

*eius verbis errorem alicuius quantitatis. Et talem virtutem esse in individuo uno miraculosum, & extraneum existit: & haec dispositio, quum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus*.

[34] Texto citado por S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1857; reimp. Paris, J. Vrin, 1988, p. 442.

[35] Ibn Rušd: *Epitome in Physicorum Libros*, edidit J. Puig, Madrid, IHAC - CSIC, 1983, p. 8. Averroes: *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*, traducción y estudio J. Puig, Madrid, CSIC - IHAC, 1987, p. 103.

verdadero pensamiento de Aristóteles, liberándolo de las injerencias neoplatónicas con que se había ido mezclando entre los filósofos orientales Alfarabi y Avicena.

Para Averroes, el discurso algazeliano no es un lenguaje estrictamente filosófico, porque los razonamientos que usa son meramente probables, dialécticos o retóricos y persuasivos, pero no demostrativos ni, por consiguiente, científicos. Así, la obra comienza exponiendo el primer argumento dado por Algazel contra los filósofos y a continuación Averroes critica este tipo de razonamiento:

> «Al referir la prueba de los filósofos sobre la eternidad del universo, Abū Ḥāmid dice: "Nos limitaremos en este capítulo a aquellas pruebas suyas que ocupan un lugar en el alma. Este capítulo consta de cuatro pruebas. Prueba primera: cuando ellos dicen que es imposible que lo que comienza a ser proceda de lo absolutamente eterno; porque, si suponemos a lo eterno sin que de él proceda el mundo, por ejemplo, y luego procede de él, entonces no procedería antes, porque no había nada que le inclinase a ser; al contrario, el ser del universo era posible a partir de él con posibilidad absoluta. Cuando comenzó a ser, no se libró de que algo que le inclinase llegara o no llegara a ser. Si algo que le inclinase no hubiera llegado a ser, entonces el universo permanecería en pura posibilidad, tal como era antes; si algo que le inclinase llegó a ser, entonces habría que trasladar la cuestión a este algo que le inclinase: ¿por qué inclinó ahora y no antes? El asunto procedería así hasta el infinito o se llegaría a algo que inclinase, que nunca habría dejado de inclinar". Y yo digo: Este argumento es un argumento que está en el grado más alto de la dialéctica, pues no llega al grado de la demostración, porque sus premisas son comunes y las comunes están próximas al equívoco, mientras que las premisas de las demostraciones pertenecen a cosas substanciales y que se corresponden mutuamente»[36].

Hay un texto aún más significativo, en el que expresamente señala el error de Algazel en sus luchas contra los filósofos:

> «Debes comprender que cuando los discursos de los filósofos son despojados de las artes demostrativas se tornan en discursos dialécticos, si son indudablemente admitidos de modo general, o en ignorados y extraños, si no son suficientemente conocidos. La causa de esto es que los discursos demostrativos sólo se distinguen de los discursos no demostrativos cuando son considerados por relación al género de la ciencia sobre el que se especula. Aquel que cae bajo la definición del género o que el género está incluido en su definición, es un discurso demostrativo; aquel en el que no se da esto es un discurso no demostrativo.

[36] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930, pp. 4-5. Hay traducción catalana de la primera cuestión: Averrois: *Destrucció de la «Destrucció»*, Traducció i edició a cura de J. Puig Montada, Barcelona, Edicions 62, 1991, pp. 53-54.

> Esto no es posible a menos que se defina la naturaleza de este género sobre el que se especula y se determine el modo por el que existen los predicados esenciales de este género en relación con el modo por el que no existen, cuidando de que este modo sea reconocido en cada uno de los discursos establecidos en esta ciencia, teniendo siempre presente el objeto de la mirada. Cuando el alma tiene presente que el discurso es esencial a ese género o es algo que se sigue necesariamente de su substancia, el discurso es recto; pero cuando esta relación no se presenta a la mente que especula o se presenta de manera débil, entonces el discurso es opinión, pero no es certeza. Por ello la diferencia entre la demostración y la opinión probable en la verdad del intelecto es más sutil que ver el cabello y más recóndita que el límite que hay entre la sombra y la luz, especialmente en las cosas materiales para las gentes comunes, por la confusión de lo que en ellas es esencial con lo que es accidental. Por esto vemos lo que hizo Abū Ḥāmid, que, al referir las doctrinas de los filósofos en éste y en otros libros suyos y al publicarlos para quienes no han estudiado en los libros de los filósofos con las condiciones que para ello se precisan, cambia la naturaleza de la verdad que hay en sus discursos o desvía a la mayoría de las gentes de todos sus discursos»[37].

Esta crítica sólo se entiende si se recurre a la lógica, que enseña los distintos tipos de argumentación existentes. Siendo cinco los tipos de argumentación, Averroes los reducirá a tres para dar cuenta de las tres clases de personas que encuentra en su sociedad: el argumento demostrativo, propio de los filósofos; el dialéctico –que incluye el sofístico–, propio de los teólogos; y el retórico –que incluye el poético–, usado por la gente vulgar, al que ellos llegan por la imaginación:

> «No es conveniente exponer esto a la gente común; puesto que el intelecto de la gente común no deja de recurrir a la imaginación; al contrario, lo que no pueden representarse por la imaginación lo tienen por nada. Puesto que no es posible imaginar lo incorpóreo y tampoco pueden asentir a la existencia de aquello que no es imaginable, la Ley ha evitado exponerles con claridad esa idea y les describe a Dios, loado sea, con descripciones que están próximas a la facultad de la imaginación»[38].

No es que Averroes no acepte los cinco tipos de argumentación, los tres de la lógica aristotélica, más la argumentación retórica y la poética, que toda la tradición lógica árabe ha aceptado. En sus escritos de lógica los expone, diciendo que el fin del arte de la lógica es mostrar las diversas clases de representación y de asentimiento que se utilizan en cada una de las cinco

[37] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, pp. 409-410.

[38] Averroes: *Kašf ʻan manāhiŷ*, ed. M. J. Müller: *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, In commission bei G. Franz, 1959, p. 77. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998, p. 124.

artes: demostrativa, dialéctica, sofística, retórica y poética[39]. De hecho, en su *Epítome de lógica*, que lleva el título *Kitāb al-Ḍarūrī fī l-manṭiq* (*Libro de lo necesario en lógica*) incluye en su tercera parte una explicación de las cinco artes de la lógica: *Kitāb al-burhān* (*Libro de la demostración*), *Kitāb al-safsata* (*Libro de la sofística*), *Kitāb al-ŷadal* (*Libro de la dialéctica*), *al-Qawl fī l-aqāwīl al-jaṭabiyya* (*tratado de los argumentos retóricos*) y *Fī l-aqāwīl al-šir'iyya* (*Sobre los argumentos poéticos*)[40]. Son estas argumentaciones, reducidas a tres, las que le permitirán enfrentarse a Avicena y a Algazel y solucionar el problema de qué es filosofía y qué es religión.

## 2.2.- La lógica. Retórica y Poética

Los filósofos árabes mantuvieron la lógica aristotélica y su división en los libros del *Organon*, a los que añadieron *Retórica* y *Poética*, siguiendo la tradición de los autores siríacos, que a su vez la habían tomado de los comentadores griegos de la antigüedad tardía. Averroes no escapa a esta línea de lectura de la lógica, pues se sirve no sólo de Aristóteles, sino también de Alejandro de Afrodisias, de Temistio, de Ammonio, de Alfarabi y de Avicena. Al comienzo de su carrera, cuando escribe su *Epítome de la Física*, se declara seguidor de Alfarabi: «Es evidente que el estudio de este libro (la *Física*) exige que antes se estudie la Lógica, bien con la obra de Abū Naṣr (Alfarabi) o al menos con el pequeño compendio que tenemos hecho»[41]. Más tarde, sin embargo, en sus *Maqālāt* o *Cuestiones de lógica* –textos que plantean cuestiones exegéticas especialmente contra interpretaciones de comentadores anteriores, griegos o árabes, que consideraba erróneas–, rechazó por eso mismo seguir a Alfarabi, porque «lo peor que se puede hacer es alejarse de su enseñanza [de la de Aristóteles] y seguir otra vía distinta de la suya, como le ha sucedido a Abū Naṣr [Alfarabi] en sus libros lógicos y a Ibn Sīnā [Avicena] en la Física y en la Metafísica»[42].

[39] Cf. *Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, Edited and Translated by Ch. E. Butterworth, Albany, SUNY Press, 1977, pp. 7-14.

[40] Ch. E. Butterworth: "A propos du traité *al-ḍarūr fī l-manṭiq* d'Averroes", in G. Endress and J. Aertsen (eds.): *Averroes and the Aristotelian Tradition*, Leiden, J. Brill, 1999, p. 165.

[41] Ibn Rušd: *Epitome in Physicorum Libros*, p. 8. Averroes: *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*, p. 104.

[42] Ibn Rušd: *Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-'ilm al-ṭabī'ī*, p. 175.

Averroes, que atiende a la lógica aristotélica como una teoría de los conceptos y una teoría de las proposiciones y de los silogismos, establece la necesidad del estudio de la lógica, no sólo para el conocimiento de la *Física*, sino también para poder diferenciar entre la filosofía y la religión, pues, siguiendo la estructura de la lógica aristotélica, se apoya en los cinco tipos de argumentación: el demostrativo, el dialéctico, el sofístico, el retórico y el poético, que luego reduce a tres, porque engloba el sofístico en el dialéctico y el poético en el retórico:

> «Puesto que la Ley induce al conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres por medio de la demostración; puesto que es preferible e incluso necesario, a quien quiera conocer a Dios Altísimo y a los restantes seres por medio de la demostración, conocer previamente las clases de la demostración y sus condiciones, en qué se diferencia el silogismo demostrativo del dialéctico, del retórico y del sofístico; puesto que esto no es posible sin conocer previamente qué es el silogismo en general, cuántas son sus clases, cuáles son verdaderos silogismos y cuáles no; puesto que tampoco es posible esto sin conocer antes las partes de las que se compone el silogismo –es decir, las premisas– y sus clases; entonces, el creyente, en virtud de la Ley cuyo mandato de estudiar los seres ha de obedecer, tiene necesariamente que conocer, antes de estudiarlos, aquellas cosas que son respecto del estudio como los instrumentos respecto de la actividad práctica»[43].

Más adelante veremos cómo plantea y soluciona Averroes la vieja cuestión de la religión y la filosofía –digo vieja, porque ya Sócrates hizo alusión a ella en el *Fedón* platónico.

Para Averroes la lógica es el instrumento que proporciona a cada una de las artes silogísticas o tipos de argumentación las reglas por las que se deben regir cada una de ellas y por las que se examina y discierne lo propio de cada una de ellas. Trató, además, de restablecer algunos detalles del esquema alejandrino, que, en un nivel elemental, suponía que la lógica versaba sobre los elementos y formas del argumento o silogismo (*Cat.*, *Interp.*, *Anal. Pr*.), mientras que en un nivel más avanzado versaba sobre los tipos de argumentos o «técnicas silogísticas»: demostración científica y dialéctica (*Anal. Post.*, *Top*.), refutación de sofismas (*Ref. sof*.), persuasión retórica (*Ret*.) y evocación poética (*Poet*.).

Quiero ahora destacar, en líneas generales, la función que desempeñan la retórica y la poética en su pensamiento según lo que se encuentra en sus exposiciones o comentarios medios a los

[43] Ibn Rushd: *Kitāb Faṣl al-maqāl*, with its Appendix (*Damīma*) and an Extract from *Kitāb al-kašf ʻan manāhij al-adilla*, Arabic Text, edited by George F. Hourani, Leiden, J. Brill, 1959, pp. 6-7. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 77.

libros aristotélicos *Retórica* y *Poética*, puesto que ahí es posible hallar la clave para comprender la importancia que ambas tienen en el desarrollo de su concepción de la filosofía y de la religión.

El discurso retórico es el que trata de persuadir al oyente por medio de aquello que, de alguna manera, pueda tranquilizar su alma, pero sin alcanzar certeza, mientras que el discurso poético busca representar y sugerir el objeto por medio de la palabra. Para Aristóteles, ambos discursos o artes están relacionados entre sí, afirma Averroes en su *Comentario Medio a la Retórica*, en el que subraya el aspecto lógico de la retórica:

> «Dijo [Aristóteles]: El arte de la retórica está en relación con el arte de la dialéctica. En efecto, ambas se proponen un mismo fin, que es hablar con otro, puesto que el hombre no emplea ninguna de estas dos artes para consigo mismo, como ocurre en el caso del arte de la demostración, sino que las emplea para con otro. Y las dos artes participan en un cierto modo respecto a un mismo sujeto, puesto que ambas se dedican a la consideración de todas las cosas y su uso es común a todos; es decir, cada hombre utiliza de modo natural argumentos dialécticos y argumentos retóricos»[44].

La finalidad de la retórica es persuadir al ciudadano para inducirlo a la realización de actos virtuosos. Es un tema que también asigna a la poética[45]. La retórica se propone convencer al hombre acerca de cualquier opinión, pero sin producir el asentimiento propio de la opinión probable, característica del dialéctico; la poética intenta provocar en la mente una representación imaginativa, a través de las palabras, para inducir al hombre falto de reflexión a aceptar o rechazar lo representado. De ahí el carácter político que ambas tienen para conformar las ideas de una comunidad. Alfarabi, a quien Averroes sigue, había afirmado lo siguiente: «La religión no ha sido instituida más que para convencer, no para ser utilizada en

[44] Ibn Rušd: *Taljīṣ al-Jiṭāba*, ed. A. Badawi, El Cairo, Maktaba al-Nahda, 1959, p. 3. Trad. R. Ramón Guerrero: "Averroes: *Paráfrasis de la «Retórica» de Aristóteles*, capítulo Primero", traducción anotada, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000) 155-164. Existe nueva edición y amplio comentario: Averroès (Ibn Rushd): *Commentaire moyen à la* Rhétorique d'Aristote*.* Édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad, 3 vols., Paris, Vrin, 2002. El texto citado se halla en el vol. II, p. 1.

[45] Cf. J.M. Puerta Vílchez: *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid, Ediciones Akal, 1997, p. 326.

la reflexión ni para que por medio de ella se descubra aquello sobre lo que ella persuade»[46]. Es lo que puede inferirse de lo que Averroes reconoce en el texto de Aristóteles:

> «Aristóteles ha dicho: La retórica tiene dos utilidades. La primera es que por ella los ciudadanos son movidos a la realización de las acciones virtuosas, pues los hombres propenden por naturaleza hacia lo contrario de las virtudes justas. Cuando no son regulados por medio de los argumentos retóricos, los vencen los contrarios de las virtudes justas. Y esto es algo censurable, cuyo autor merece reprimenda y reprensión, es decir, aquel que propende hacia lo contrario de la acción justa o el dirigente que no regula a los ciudadanos por medio de los argumentos retóricos hacia las virtudes justas. Por "virtudes justas" quiero decir aquellas que son virtudes entre un hombre y otro, es decir, entre él y su asociado sea cual sea el tipo de asociación que sea, no de él para consigo mismo[47]. La segunda utilidad es que con cada una de las clases de hombres no debe utilizarse la demostración en las cosas teóricas que se quieren afirmar en ellos. Y esto o porque el hombre se desarrolla con opiniones recibidas que son diferentes de la verdad y, cuando se sigue con las cosas con las que se ha desarrollado, se facilita su persuasión; o porque su disposición natural no es apta para recibir la demostración en absoluto; o porque es imposible exponérselo en ese breve momento en que se quiere que ocurra el asentimiento. Por esto, nos vemos forzados a obtener el asentimiento por medio de premisas comunes entre nosotros y el interlocutor, es decir, las opiniones recibidas»[48].

Respecto a la poética, Averroes insiste en el carácter imaginario que tiene y la disposición para producir imágenes capaces de mover también al hombre en su dimensión moral y de imitar a través de la palabra, para lo cual, a diferencia de Alfarabi y Avicena, utiliza con frecuencia pasajes coránicos y fragmentos poéticos. Así lo expone:

> «Dice [Aristóteles]: Al igual que las personas se representan imaginariamente y se imitan de manera natural unas a otras con acciones…, así también se produce en ellos de manera natural la imitación a través de la palabra. La representación imaginaria y la imitación se realizan en los discursos poéticos por medio de tres elementos: de las melodías armónicas, del metro y de la propia comparación. Estos elementos pueden darse por separado, caso de las melodías en los instrumentos de viento, el metro en la danza y la imitación en la expresión verbal, me refiero a los discursos imaginarios sin metro. También pueden reunirse estos tres

[46] Al-Fārābī: *Deux ouvrages inédits sur la Rhétorique. I. Kitāb al-ḫatāba. II. Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabii*, publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi, Beirut, Dar el-Machreq, 1971, p. 59.

[47] Las virtudes justas son las que conciernen a las relaciones humanas, no a las relaciones que cada uno puede tener consigo mismo, cf. P. Thillet: "Réflexions sur la Paraphrase de la *Rhétorique* d'Aristote", *Multiple Averroès*, p. 109.

[48] Ibn Rušd: *Taljīṣ al-Jiṭāba*, pp. 10-11. Edición Aouad, pp. 8-9. R. Ramón Guerrero: "Averroes: *Paráfrasis de la «Retórica» de Aristóteles*, capítulo Primero", p. 160.

> elementos, como sucede entre nosotros, en el género denominado moaxajas y zéjeles, que son los poemas inventados en este idioma [el árabe] por los habitantes de esta Península, puesto que los poemas naturales son los que reúnen los tres elementos, y las cuestiones naturales se deben a las naciones naturales. Y es que en la poesía de los árabes no existe melodía, sino únicamente metro, o metro e imitación. Siendo esto así, las artes de la imitación, o las que tienen como función la representación imaginaria, son tres: el arte de la melodía, el arte del metro y el arte de la composición de los discursos miméticos, que es la disciplina lógica de la que nos ocupamos en este libro»[49].

La *Poética*, al ser la poesía el arte de elaborar declaraciones representativas, forma parte de la lógica en tanto que hace posible crear discursos imitativos, en lo que, según Alfarabi, a quien Averroes suele seguir, constituye la religión. Para Alfarabi:

> «Los principios de los seres y sus grados, la felicidad y el gobierno de las ciudades virtuosas o bien son concebidos y entendidos, o bien son imaginados por el hombre. Concebirlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus esencias, tal como existen realmente. Imaginarlos consiste en que se impriman en el alma del hombre sus imágenes, sus representaciones y cosas que los imitan… La mayoría de los hombres, por disposición natural o por costumbre, no tiene capacidad para comprender y concebir estas cosas. Son aquellos a los que hay que representarles en imagen, por medio de cosas que los imitan, cómo son los principios de los seres y sus grados, el Intelecto agente y el gobierno primero… Por ello, es posible imitar estas cosas para cada grupo y para cada nación sin servirse de las cosas que las imitan para otro grupo o para otra nación. Así, puede haber naciones y ciudades virtuosas cuyas religiones sean diferentes, aunque todas ellas se encaminen hacia una y la misma felicidad. La religión consiste en las impresiones de estas cosas o en las impresiones de sus imágenes en las almas. Puesto que es difícil que la gente vulgar comprenda estas cosas mismas tal como son, se ha de intentar dárselas a conocer por otro medio y éste es la imitación»[50].

[49] Ibn Rušd: *Taljīṣ Kitāb al-ši'r*, ed Charles E. Butterworth and Ahmad Abd al-Magid Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1986, pp. 56-58. Trad.: José Miguel Puerta Vílchez: "Averroes (Ibn Rušd) Paráfrasis del Libro de la Poética (*Taljīṣ kitāb al-ši'r*)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6 (1999) p. 206. Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Translated with Introduction and Notes by Charles E. Butterworth, Princenton, N.Y., Princeton University Press, 1986, pp. 62-64. De la retórica y de la poética de Averroes se ocupó Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de las ideas estéticas en España*, volumen I, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria - Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2017, pp. 253-267.

[50] *Al-Fārābī's The political Regime (Al-siyāsa al-madaniyya also known as the Treatise on the Principles of Beings)*, ed., Introd. And notes F. N. Najjar, Beirut, Imprimerie Catholique, 1964, pp. 85-86. Traducción española: Abû Nasr

La religión, entonces, no es para Alfarabi sino una representación simbólica de la verdad, realizada por la facultad imaginativa, por lo que la función imitativa de ésta es sumamente importante en el profeta, legislador y filósofo que rige la ciudad, ya que a través de ella da a conocer a las gentes los principios de los seres y la felicidad. La religión descansa en concepciones que «imitan» la esencia de las cosas y se sirve de un lenguaje retórico y poético, esto es, lleno de imágenes:

> «Imaginar e imitar por medio de semejanzas es una de las clases de instruir a la multitud y al vulgo en muchas de las cosas teóricas difíciles para que se produzcan en sus almas las impresiones de ellas por medio de sus semejanzas»[51].

Retórica y poética representan simbólicamente, por medio de la imaginación y la imitación, la verdad conceptual que el filósofo alcanza por medio de su razón intelectual. De aquí que sean necesarias para comprender la concepción que Averroes tiene de la filosofía y de la religión.

## 2.3.- Filosofía y religión

Averroes aborda el problema de la religión y la filosofía en el libro titulado *Faṣl al-maqāl* (*Discurso decisivo, donde se establece la conexión entre la Ley religiosa y la filosofía*). Se ha dicho por varios estudiosos de Averroes que esta obra no es un tratado filosófico sino una respuesta legal a un planteamiento religioso de su época. Sin embargo, lo cierto es que en el *Faṣl* Averroes bosqueja el problema de las relaciones entre filosofía y religión, problema que se había suscitado abiertamente en los inicios de la filosofía árabe con sus primeros representantes Alkindi y Alfarabi. En este *Discurso*, Averroes trata de mostrar que la ley religiosa obliga a hacer uso de la filosofía, que ésta no se opone al Islam y que las interpretaciones filosóficas de los textos revelados no deben ser comunicadas a la mayoría de los creyentes.

Para explicar la diferencia existente en el uso de las clases de silogismo, Averroes señala que la filosofía está destinada a los sabios, capaces de la demostración, mientras que la religión, que

al-Fârâbî: *Obras filosóficas y políticas*, edición y traducción de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Editorial Trotta - Liberty Fund, 2008, pp. 109-112.

[51] Al-Fārābī: *Fasafat Aristūṭālīs*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar Majallat Shi'r, 1961, p. 85. Traducción española: Abû Nasr al-Fârâbî: *Las filosofías de Platón y Aristóteles.* Con un Apéndice: *Sumario de las Leyes de Platón, Prólogo y tratado primero*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Ápeiron Ediciones, 2017, p. 102.

se basa en argumentación retórica y poética, es propia de la gente común, que se contenta con el sentido literal del texto revelado:

> «En su libro titulado *al-Munqiḏ min al-ḍalāl* (*El que libera del error*)[52] [Algazel] va contra los filósofos y señala que la ciencia solamente se consigue con el aislamiento y la reflexión y que este grado de conocimiento pertenece al género de los grados de conocimiento de los Profetas. Igualmente, expone esto mismo en su libro titulado *Kīmiyyā' al-sa'āda* (*Alquimia de la felicidad*)[53]. A causa de este desorden y confusión los hombres se han dividido en dos grupos. Uno de ellos se dedica a denigrar a los filósofos y la filosofía; el otro grupo se dedica a interpretar la Ley y a querer someterla a la filosofía. Todo esto es un error. Antes al contrario, se debe aceptar la Ley en su sentido literal y no exponer a la gente común la armonía entre la Ley y la filosofía, porque exponerles eso es exponerles las conclusiones de la filosofía sin tener demostración apodíctica de ellas. Esto no es lícito ni está permitido; me refiero a exponer algunas de las conclusiones de la filosofía a quien no tiene demostración apodíctica de ellas, porque eso no es propio de los sabios que armonizan la Ley y el intelecto ni tampoco de la gente común que está supeditada al sentido literal de la Ley. Al hacer eso, consiguió perturbar ambas cosas a la vez, es decir, la filosofía y la Ley entre algunos hombres, y conservar ambas a la vez entre otros. Perturbó la Ley en tanto que expuso una interpretación sobre ella que no debe exponerse; perturbó la filosofía al exponer también sentidos acerca de ella que no deben exponerse más que en los libros de la demostración apodíctica»[54].

Pero estos reproches que Averroes dirige contra Algazel por criticar la filosofía de procedencia griega, los extiende también a los mismos filósofos musulmanes, a los que acusa de servirse de argumentos dialécticos y probables:

> «Por esto, quien de este modo quiere demostrar al agente, lo hace por un discurso persuasivo y dialéctico, pero no demostrativo; se piensa que Abū Naṣr (Alfarabi) e Ibn Sīnā (Avicena) siguieron este método para probar que todo acto tiene un agente, pero es un

[52] Al-Ghazālī: *Al-Munqiḏ min Aḍalāl (Erreur et délivrance)*, texte árabe et traduction française par Farid Jabre, Beirut, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'oeuvre, 1969. Algazel: *Confesiones. El salvador del error*, trad. E. Tornero, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

[53] El texto original de esta obra de Algazel está escrito en persa, aunque existe una redacción en árabe, cf. A. Badawī: *Mu'allafāt al-Gazālī*, 2ª ed., Kuwait, Wakālat al-Maṭbū'āt, 1977, pp. 172-178 sobre el original persa, y pp. 275-276 sobre el texto árabe. Al-Ghazzali: *Alchemy of Happiness*, Translated from the Turkish, by Henry A. Homes, Albany, N.Y., J. Munsell, 1873. En este libro, Algazel relativiza la filosofía y la hace depender de una iluminación espiritual.

[54] Averroes: *Kašf 'an manāhiŷ,* p. 71. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 122.

> método que los antiguos no practicaron; ellos dos siguieron en esto a los teólogos de nuestra religión»[55].
>
> «Los discursos demostrativos están en los libros de los antiguos, que escribieron acerca de esta ciencia, en particular en los libros del Sabio Primero, no en lo que sobre esto afirmaron Ibn Sīnā y otros de los que pertenecen al Islam, si algo se encuentra en ellos sobre esto, pues lo que sostienen acerca de esta ciencia pertenece al género de los discursos probables, porque constan de proposiciones comunes y no particulares, es decir, ajenas a la naturaleza de lo investigado»[56].

Para combatir el ataque de Algazel contra los filósofos, Averroes no utiliza, como parecería lógico, el sistema elaborado por ellos ni tampoco sus obras, sino que recurre a los argumentos expuestos por los antiguos filósofos y, en concreto, los de Aristóteles, porque está persuadido de que las obras de éste contienen el principio de toda verdad y la definitiva explicación del sistema del universo. Lo que Averroes propone, entonces, es defender la filosofía que él cree verdadera, la de Aristóteles. Atenerse a las soluciones que se deducen de los principios aristotélicos, no usar más que los términos definidos con precisión por el filósofo griego y proponer las interpretaciones del texto que eviten doctrinas no aristotélicas, tal fue la tarea a la que se consagró, convencido de que ésta era la única manera de restaurar esa verdadera filosofía. Se trataba, pues, de evitar la mala interpretación que del pensamiento de Aristóteles se había hecho anteriormente.

Para coronar esta tarea, Averroes necesitaba, además, demostrar que nada había en la filosofía que pudiera amenazar las creencias religiosas, puesto que ambas, filosofía y religión, coinciden fundamentalmente: si hay aparente conflicto, éste se debe a los distintos modos de expresión de cada una de ellas. Expuso una teoría de la múltiple expresión, porque es múltiple el punto de vista desde el que se puede ver la realidad y, sobre todo, porque hay hombres con distintas capacidades, a los que hay que hablarles en el lenguaje apropiado. La tarea que le preocupaba se mostraba difícil en la medida en que se dirigía a una sociedad reacia a la filosofía, pero, a la par, tarea necesaria para él. A ella consagró varias obras en las que se limitó a continuar la tradición iniciada por los primeros filósofos árabes, quienes sostuvieron que filosofía y revelación no son más que dos manifestaciones distintas de una misma y única verdad, y no la expresión de una doble verdad. El fundamento de esta teoría estaba en la creencia de la unidad de la verdad en todas sus

[55] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, p. 54. Averrois: *Destrucció de la «Destrucció»*, p. 106.

[56] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, p. 325.

manifestaciones: para él, filosofía y revelación no tienen más que un único y mismo fin, conocer la verdad y actuar conforme a ella:

> «Debes saber que el fin de la Ley es únicamente enseñar la ciencia verdadera y la práctica verdadera. La ciencia verdadera es el conocimiento de Dios Altísimo y de los restantes seres tal como ellos son, especialmente los más nobles, y el conocimiento de la felicidad y de la desgracia en la otra vida. La práctica verdadera consiste en realizar actos que promuevan la felicidad y evitar aquellos que procuren la desgracia»[57].

El *Faṣl* comienza poniendo de manifiesto que la filosofía no es más que un estudio reflexivo de los seres, que nos permite llegar a conocer al Autor del universo, a cuyo estudio también nos invita la ley divina. El propósito que guía a Averroes a escribir esta obra está expresado en sus primeras líneas:

> «El fin de este discurso es examinar, desde el punto de vista del estudio propio de la Ley, si el estudio de la filosofía y de las ciencias de la lógica está permitido por la Ley religiosa o prohibido, o mandado como recomendación o como obligatorio. Decimos entonces: Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos –pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor–, y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa»[58].

Averroes se propone preservar la verdad de la filosofía, no filosóficamente, sino por medio de una defensa legal de la propia filosofía, dentro del contexto propio del Islam. Aquí es donde cobra sentido el carácter jurídico del *Faṣl*. Lo que la ley religiosa hace es encomendar al creyente el estudio de la filosofía, puesto que el Corán invita al hombre a considerar los seres existentes por medio de la razón, esto es, por medio de las reglas de la lógica, mediante el cumplimiento de las condiciones exigidas por Aristóteles para todo conocimiento científico, la demostración, según interpreta Averroes:

> «Puesto que está establecido que la Ley exige el estudio y la consideración de los seres por medio del intelecto, y puesto que esta consideración no es otra cosa que inferir y deducir lo desconocido a partir de lo conocido –y esto es el silogismo o lo que se obtiene por medio del silogismo–, entonces debemos estudiar los seres por medio del silogismo racional. Es

[57] Ibn Rushd*: Kitāb Faṣl al-maqāl*, p. 29. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 97.

[58] Ibidem, pp. 5-6; trad., pp. 75-75

> evidente que esta clase de estudio a que la Ley divina nos exhorta e induce es la más perfecta de las clases del estudio, [realizada] por medio de la más perfecta de las clases del silogismo, el que se llama demostración»[59].

La filosofía, entonces, consiste en el estudio racional del ser y del universo a través de la demostración. Para corroborar esta concepción y para mostrar cómo ha de ser integrado el saber racional en el estudio de la revelación, Averroes señala que hay que prestar atención a la investigación filosófica anterior, precisamente porque ya se ha descubierto la demostración; en caso contrario, habría que hallarla:

> «Puesto que se ha establecido que, según la Ley, es obligatorio estudiar el silogismo racional y sus clases, tal como es obligatorio estudiar el silogismo jurídico, está claro entonces que, si nadie antes de nosotros hubiera examinado el silogismo racional y sus clases, estaríamos obligados a comenzar a examinarlo, y que los que vengan después encontrarán ayuda en los anteriores, de manera que se perfeccione el conocimiento. Pues es cosa difícil, o incluso imposible, que un solo hombre, por sí mismo y desde el inicio, esté informado de todo lo que se necesita para eso, de la misma manera que es difícil que uno solo descubra todo lo que es necesario para conocer las clases del silogismo jurídico; por el contrario, el conocimiento del silogismo racional requiere más que esto. Si otros han examinado esto, está claro entonces que debemos servirnos en nuestro estudio de lo que han dicho acerca de esto quienes nos han precedido, tanto si estos otros pertenecen a nuestra religión como si no. Respecto del instrumento con el que se realiza correctamente el sacrificio ritual, para que sea correcto el sacrificio no se tiene en cuenta si ese instrumento pertenece a quien comparte nuestra religión o no; puesto que [lo importante es] que se den en él las condiciones para que sea correcto. Por "los que no comparten [nuestra religión]" me refiero a los antiguos que han estudiado estas cosas antes del Islam. Puesto que esto es así y puesto que todo lo que es necesario estudiar sobre los silogismos racionales ya lo estudiaron los antiguos de manera perfecta, entonces debemos poner nuestras manos en sus libros para estudiar cuanto dijeron sobre eso. Si lo consideramos acertado, lo aceptaremos; si en ello hay algo que no es acertado, lo advertiremos»[60].

El filósofo cordobés explica la diversidad de métodos de argumentación por la heterogeneidad de grados existente en los hombres respecto a su capacidad de aprobación, ya que unos asienten a la demostración, otros a los discursos dialécticos y otros, en fin, a los discursos retóricos; métodos que están contenidos en la revelación, pues dice que claramente lo afirma el Corán. Al asimilar la sabiduría con la demostración, la hermosa exhortación con la argumentación retórica

[59] Ibidem, p. 6; trad. p. 77.

[60] Ibidem, p. 8; trad. pp. 78-79.

o persuasiva y la discusión con el razonamiento dialéctico, Averroes pretende mostrar que la filosofía o sabiduría es una de las vías reconocidas como válidas por la revelación y que la demostración científica de Aristóteles es compatible con la enseñanza coránica. Compatibilidad, sin embargo, no comprensible por todos los hombres, por lo que las demostraciones científicas no deben comunicarse al vulgo, porque la filosofía está reservada sólo a los sabios, a los expertos, únicos que pueden comprobar cómo su verdad es la misma que la de la religión:

> «Lo correcto, entonces, es no exponer la filosofía al vulgo; si por casualidad se le expone, en tal caso lo correcto es enseñar, al grupo de gentes que creen que la Ley contradice a la filosofía, que no se da contradicción; asimismo, a los que creen que la filosofía contradice a la Ley, de entre aquellos que pertenecen al linaje de la filosofía, [hay que enseñarles] que no se da contradicción»[61].

La revelación considera que la filosofía es completamente adecuada para alcanzar la verdad, precisamente porque el razonamiento demostrativo del que se sirve no puede conducir a conclusión alguna contraria a lo expresado por la Palabra divina. De aquí la conclusión a la que llega Averroes:

> «Puesto que esta Ley es verdadera y apela al estudio que conduce al conocimiento de la verdad, entonces nosotros, los musulmanes, sabemos categóricamente que el estudio demostrativo no lleva a una contradicción con lo que se dice en la Ley. Ciertamente, la verdad no puede ser contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y es testimonio de ella»[62].

La verdad no es contraria a la verdad; la verdad no puede sino estar de acuerdo consigo misma. Afirmar lo contrario sería negar los principios lógicos supremos de identidad y de contradicción. Hay, pues, una sola y única verdad; los caminos para llegar a ella son diferentes: a través de la revelación y a través de la razón.

Averroes muestra, entonces, que no hay contradicción o desacuerdo entre lo que se afirma en la revelación y lo adquirido por la filosofía, porque las verdades enseñadas en el Corán no están por encima de las capacidades de la razón humana, pues son verdades naturales. Pretender descubrir lo esencial de la revelación por la sola razón no conduce a negar la revelación. Así, cuando la conclusión a la que llegue un silogismo demostrativo esté de acuerdo con lo que se afirma en la Ley divina, no existe ningún tipo de dificultad. En cambio,

---

[61] Averroes: *Kašf ʻan manāhiŷ*, p. 72. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, p. 123.

[62] Ibn Rushd: *Kitāb Faṣl al-maqāl*, p. 13; trad. p. 83

cuando no se descubre esa concordancia, se trata de un desacuerdo aparente debido a los pasajes ambiguos, es decir, a la existencia de un sentido aparente y de un sentido oculto en el texto revelado, por causa de la diversidad que hay en la naturaleza de los hombres y en sus disposiciones en relación con el asentimiento. En caso de desacuerdo, el filósofo debe recurrir a la hermenéutica del texto revelado, a la interpretación alegórica, que Averroes define de la siguiente manera:

> «"Interpretación" quiere decir hacer pasar el significado de la palabra del sentido real al sentido figurado, sin infringir en ello la costumbre de la lengua de los árabes en el uso de la metáfora, denominando a una cosa por su semejante, su causa, su consecuencia, lo que le es comparable o por cualquier otra cosa que se enumera en la lista de las clases del discurso figurado. Si el alfaquí actúa así para muchas de las prescripciones legales, ¡cuánto más no ha de hacer el que practica la ciencia de la demostración! De hecho, el alfaquí sólo dispone de un silogismo basado en la opinión, mientras que el que conoce dispone de un silogismo cierto»[63].

Después de haber analizado las distintas interpretaciones que teólogos y juristas han dado sobre algunos pasajes coránicos y de haber mostrado la falta de unanimidad en ellas, lo que prueba que carece de consistencia la acusación que se ha lanzado contra los filósofos, Averroes afirma:

> «Puesto que no se debe acusar de infidelidad a nadie por haber violado el consenso unánime al hacer una interpretación, dado que no puede imaginarse en ello consenso unánime, ¿qué decir de los filósofos que pertenecen al Islam, como Abū Naṣr (Alfarabi) e Ibn Sīnā (Avicena)? Ciertamente Abū Ḥāmid ha concluido categóricamente la infidelidad de ambos en su libro conocido por *al-Tahāfut* en tres cuestiones: en la afirmación de la eternidad del universo, en que Dios Altísimo no conoce los particulares y en la interpretación acerca de la resurrección de los cuerpos y de los modos de la vida futura»[64].

El *Faṣl*, por tanto, es una defensa de la filosofía contra los teólogos del Islam. Éstos, al ser incapaces de alcanzar la verdad por medio de la demostración, han provocado interpretaciones divergentes de un mismo texto. En cambio, los filósofos, por utilizar los principios lógicos, son los únicos capaces de encontrar el verdadero sentido de las doctrinas religiosas por medio de la interpretación: son, por consiguiente, los mejores intérpretes de la ley. Por ello, en el *Kašf* sostiene que la teología debe ser condenada, porque incluso el sentido literal es preferible y más satisfactorio que las interpretaciones del teólogo; a las gentes hay que darles a conocer sólo lo que puedan entender:

[63] Ibidem, p. 14; trad. p. 84.

[64] Ibidem, pp. 16-17; trad. p. 87.

> «Lo que la gente común debe conocer es solamente lo que proclama la Ley: reconocer la existencia de ellos sin pormenorizar el asunto de una manera detallada, pues no es posible que sobre esto obtenga la gente común certeza alguna. Por "gente común" entiendo aquí todo aquel que no se ocupa de las artes demostrativas, tanto si ha adquirido el arte del *kalām* como si no lo ha adquirido, pues no hay en el arte del *kalām* poder suficiente para obtener este grado en el conocimiento, ya que los grados del arte del *kalām* son suficientes sólo para la filosofía dialéctica, pero no para la demostrativa. Y no hay poder suficiente en el arte de la dialéctica para obtener la verdad sobre esto. Resulta evidente de este discurso el grado de conocimiento que debe exponerse al vulgo acerca de esto y los métodos que deben seguir para ello»[65].

En su *Exposición de la «República» de Platón*, Averroes insiste en la coincidencia de fines de la ley revelada y de la filosofía. Ilustra su tendencia a continuar la tradición de los *falāsifa* orientales, especialmente de Alfarabi:

> «Lo que las Leyes religiosas existentes en nuestro tiempo mantienen en relación con este asunto es que el fin último del hombre está establecido por la voluntad de Dios, pero que el único camino para saber este asunto de la voluntad de Dios es la profecía. Y esto, si se medita sobre las Leyes religiosas, se divide en estricto conocimiento abstracto, tal como nuestra Ley ordena respecto del conocimiento de Dios, y en acciones prácticas, como las cualidades éticas que aconseja observar. A tal propósito, su intención es idéntica al fin de la filosofía, tanto en el modo como en su finalidad. Por esto piensan los hombres que estas Leyes religiosas siguen la antigua sabiduría»[66].

También en el *Tahāfut* hay pasajes explícitos sobre las relaciones entre filosofía y religión: tienen el mismo fin, conocer a Dios y el universo y llevar al hombre a la felicidad. La única diferencia está en que la religión se dirige a todos los hombres, mientras que la filosofía está reservada a unos pocos:

> «Piensan, en suma, que las Leyes son artes políticas necesarias, cuyos principios son tomados del intelecto y de la Ley, principalmente lo que es común a todas las Leyes, aunque difieran en esto en más y en menos. Sostienen, además, que no hay que oponerse, con un discurso afirmativo o negativo, a sus principios comunes, como, por ejemplo, si es obligatorio servir a Dios o no, y, más aún, si existe o no. Afirman esto respecto de los demás principios suyos, como la doctrina sobre la existencia de la felicidad última y acerca de su cualidad, porque todas las Leyes están de acuerdo en otra existencia después de la

[65]Averroes: *Kašf 'an manāhiŷ*, p. 57. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, pp. 118-119.

[66] Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Ed. Tecnos, 1986, pp. 80-81.

> muerte, aunque difieren al describir esa existencia, de la misma manera que están de acuerdo en el conocimiento de su existencia, de sus atributos y operaciones, aunque difieren en lo que afirman acerca de la esencia, del Principio y sus operaciones en más y en menos. Así también, todas ellas están de acuerdo en las acciones que conducen a la felicidad en la otra morada, aunque difieren respecto a la determinación de estos actos. En resumen, puesto que ellas dirigen hacia la sabiduría de una manera común para todos, son obligatorias según ellos, porque la filosofía dirige hacia el conocimiento de la felicidad sólo a algunos hombres inteligentes y es condición de ellos aprender la filosofía, mientras que las Leyes pretenden enseñar a la gente en general»[67].

La religión es necesaria en todo tiempo y lugar, puesto que es la única posibilidad que tienen muchos hombres para llegar a conocer la verdad. Pero, además, aun cuando el filósofo pueda alcanzar por sí mismo la verdad, también él necesita de la religión al ofrecerle ésta sugerencias y contenidos que no aparecen claramente en la filosofía y que el filósofo, sin embargo, debe conocer, puesto que se refieren a la realidad o sentido oculto de la revelación. Pero no se trata de una religión cualquiera aquélla a la que debe pertenecer, sino que debe escoger la que crea que es la mejor de su época:

> «Debe, además, elegir la mejor [de las Leyes] de su tiempo, aunque todas ellas sean verdaderas para él, y debe creer que la mejor será abrogada por otra mejor que ella. Por eso, los sabios que enseñaban a la gente en Alejandría se hicieron musulmanes cuando les llegó la Ley del Islam; los sabios que había en el Imperio Romano se hicieron cristianos cuando les llegó la Ley de Jesús, sobre él sea la paz. Nadie duda de que entre los israelitas había muchos sabios; esto resulta evidente de los libros que se encuentran entre ellos, atribuidos a Salomón»[68].

Para entender el sentido de esta exigencia no hay que olvidar que, según Averroes, toda sociedad ha de estar regida por unas leyes promulgadas por un legislador. La religión es el ámbito en el que se establece la normativa política que fundamenta y asegura el orden social de la comunidad. Ella es la que hace posible la existencia y la actividad especulativa del filósofo. Éste, al cultivar libremente la filosofía y la ciencia, cumple de la manera más perfecta la misión que se le ha encomendado y, en definitiva, su propio deber religioso. La religión, entonces, fundamenta la razón que el filósofo ha de ejercer en la sociedad religiosa:

> «Puesto que en los principios de las artes demostrativas hay cosas que son fuentes y fundamentos establecidos allí, cuánto más merece que esto exista en las Leyes, obtenidas a

[67] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, pp. 581-582. Averroes: *Sobre filosofía y religión*, pp. 135-136.

[68] Ibidem, p. 583; trad. pp. 136-137.

> partir de la inspiración y del intelecto. Toda Ley existe por la inspiración, pero el intelecto está mezclado con ella. Quien admite que es posible que una Ley exista solamente por el intelecto, debe admitir necesariamente que es más imperfecta que las Leyes que surgen del intelecto y de la inspiración»[69].

La religión natural es imperfecta, porque, al proceder sólo de la razón, no sirve para desempeñar su función social. Es necesaria la religión revelada. Ella hace del filosofar un deber para los hombres capaces de esa tarea. La actividad filosófica que la religión promueve goza de total libertad, precisamente por ser la única capaz de interpretar el sentido literal del texto revelado, porque no está forzada por ese sentido. Misión de la filosofía es profundizar por la razón el conocimiento al que la revelación le obliga, el saber acerca del universo y de su Autor.

Por no estar atada al sentido literal, la filosofía es el camino que alcanza la verdad de manera científica. En tanto que procede de la razón y se funda en la revelación, la filosofía se muestra superior a la religión, pues el filósofo, que llega a una conclusión a través de un razonamiento riguroso, ha de aceptar esta conclusión de manera ineludible y no puede rechazarla por la conexión necesaria que hay en la argumentación.

De ahí que las enseñanzas de Aristóteles, como sumo representante de la filosofía y del método apodíctico, en nada contradicen la revelación; lo prueba la propia interpretación que Averroes hace del pensamiento aristotélico. Para Averroes, exponer al genuino Aristóteles, sin ninguna limitación ni adaptación a doctrinas religiosas, significaba entender la filosofía como estricta sabiduría humana. En otras palabras, la lectura de Aristóteles que Averroes propone no es más que el reconocimiento de la posibilidad de consagrarse a la filosofía, una vez que la ley religiosa ha reconocido su necesidad y la ha fundado, sin ningún otro magisterio que el de la razón humana. Significaba admitir un desarrollo autónomo e independiente de la filosofía, como el único ámbito en que puede desenvolverse la ciencia humana. Tal es el sentido que para él tiene la filosofía.

Su proyecto de restaurar el verdadero aristotelismo entrañaba, en consecuencia, la consagración y la dedicación a la filosofía, sin ningún tipo de prejuicio, sin ningún otro magisterio que el de la sola razón. Representaba, en suma, el triunfo de la razón dentro del Islam.

[69] Ibidem, p. 584; trad. p. 137.

## 2.4.- La Física

De cuanto he dicho hasta ahora, parece que queda clara la idea de que el verdadero inspirador de Averroes en su concepción de la filosofía fue la lectura que hizo del genuino Aristóteles, no tamizado por la versión neoplatónica que de él ofrecían los filósofos orientales, precisamente porque quiso independizarse de todo «patrocinio» en esa lectura, aunque, como han mostrado recientes investigadores, Averroes no pudo eliminar totalmente la herencia que sobre Aristóteles recibía de sus correligionarios Alfarabi y Avicena. Pero la oscuridad de muchos textos aristotélicos, debida en muchos casos a la deficiente y, a veces, incomprensible traducción que tenía, le impidieron dar correcta interpretación de pasajes aristotélicos. Parece que procuró interpretar los textos de manera que se subrayara la oposición entre Aristóteles y Platón, y se criticaran y corrigieran las opiniones de Avicena[70]. Vio siempre a Aristóteles como el maestro de lógica, cuyo rigor en las demostraciones debía ser seguido continuamente.

La lógica es, como se ha visto, la que perfila el camino que sigue el conocimiento del hombre, desde lo sensible hasta la verdad intelectual. No compuso ninguna obra dedicada a la clasificación del saber, quizá porque siempre tuvo claro el esquema propuesto por Aristóteles, que adaptó para proponer los tres métodos para llegar a la verdad que ya se han visto: retórica, dialéctica y demostración. En su *Compendio de Metafísica* establece una división del saber, que sigue ese esquema aristotélico, considerando la lógica como una ciencia instrumental:

> «Las artes y las ciencias son de tres clases: o especulativas, que son las que tienen por único objeto el conocimiento; o prácticas, que son aquellas en que el conocimiento es un medio para la acción; o auxiliares y directivas, que son las artes lógicas»[71].

Así, pues, las ciencias especulativas o teóricas son tres: la física, que versa sobre el ser en movimiento; la matemática, que se ocupa de la cantidad abstraída de la materia; y la metafísica o teología (o ciencia de lo divino), que estudia el ser en general. Las dos primeras son particulares, al tratar de seres en estados determinados, mientras que la última es ciencia universal, por ocuparse de todo lo que tiene que ver con el ser en absoluto.

[70] Cf. J. Puig Montada, J.: "El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles", al-Qantara, 23 (2002) 11-52.

[71] Averroes: *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas Carlos Quirós, Madrid, 1919. Reimpresión: Sevilla, Fundación El Monte, 1998, p. 5 del texto árabe y p. 4 de la versión castellana.

Física y metafísica son las dos ciencias principales de las que se ocupa Averroes. Sobre la primera de ellas, Averroes compuso los tres tipos de comentarios ya señalados, si bien pudo revisar su primera redacción del *Epítome de Física*, con una segunda versión, tal como se ve al inicio del libro octavo[72], que se explica por las dudas e incertidumbres que en muchos casos le producía el texto de Aristóteles y las confusiones a las que le inducían los comentadores anteriores[73]. De la *Exposición*, paráfrasis o comentario medio solo se conservan la traducción latina de los tres primeros libros[74], dos versiones hebreas[75] y un sumario en árabe[76].

Como señala al inicio tanto del *Epítome* como del *Gran Comentario*, la física se ocupa del estudio de las causas de los seres sensibles:

> «Digo por tanto que la intención de la ciencia natural en su totalidad, de la que este libro es una parte[77], es conocer las causas de las especies sensibles y las causas de sus accidentes, que están en ellas; porque el objeto de este arte son las cosas sensibles, que se transmutan desde sí mismas y tienen en sí el principio del movimiento y del reposo»[78].

Como conocimiento científico, la física ha de indagar las causas de todos los seres naturales, que son las cuatro aristotélicas: material, formal, eficiente y final, porque propio de ella es el estudio de la naturaleza:

---

[72] Ibn Rušd: *Epitome in Physicorum Libros*, pp. 129-135. Averroes: *Epítome de Física*, pp. 227-237. Cf. J. Puig: "Les stades de la philosophie naturelle d'Averroès", *Arabic Sciences and Philosophy*, 7 (1997) 115–37.

[73] Cf. Ruth Glasner: *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 4-5.

[74] *Expositio media super tres primos libros [Physicorum], Iacob Mantino interprete: super reliquos vero quinque morte praereptus, eam intactam reliquit* (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, apud Junctas, 1562, vol. IV, ff. 434r - 456v.

[75] *Averroes on the Principles of Nature: the Middle Commentary on Aristotle's Physics I–II,* ed. & trans. S. Harvey; Dissertation, Harvard, 1977.

[76] M. S. H., Al-Masumi: "Ibn Rushd's Synopsis of Aristotle's *Physics*", *Dacca University Studies*, 8 (1956) 65–98

[77] Alude a las obras de filosofía natural, que están constituidas por la *Física*, *Sobre el cielo, Sobre la generación y la corrupción. Meteorológicos, Sobre el alma* y los *Parva Naturalia*.

[78] *Aristotelis de Physico Auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis commentariis*. Venetiis, apud Junctas, 1562, vol. IV, 1rC- 1vG: *Dico itaque quod intentio scientiae naturalis in summa, cuius iste liber est pars, est cognoscere causas specierum sensibilium, et causas eorum, qui sunt in eis, accidentium. Quia subiectum istius artis non sunt nisi res sensibiles, quae transmutantur de se, id est secundum quod habent de se principium motus et quietis.*

> «Aristóteles define lo que es la naturaleza, luego pasa a exponer las causas primeras y expone lo que es posible en esta ciencia, que es la materia prima y el motor último. Respecto a la forma sustancial y a la finalidad primera, en este género de investigación hasta la ciencia universal, que es la Filosofía primera. En esta ciencia [la Física], de ambas sólo se investigan las formas de las cosas que se mueven y las finalidades existentes en ellas, en cuanto se mueven»[79].

> «La intención de este libro es conocer estas causas comunes a todas las cosas naturales, a saber, la materia, la forma, el fin y el agente, y conocer las causas primeras, según lo que sea posible conocer en esta ciencia, como la materia prima y el motor primero. La forma primera y el fin primero son estudiadas en la metafísica. También es una investigación natural el estudio de los consecuentes comunes a todas las cosas naturales, como el lugar, el tiempo y otros semejantes»[80].

Lo mismo afirma en su *Gran Comentario a Metafísica*, allí donde dice al comentar el libro Lambda que «el físico es quien expone las causas material y motriz de la substancia móvil, mientras que no puede hacerlo respecto de las causa formal y final»[81].

Queda por saber por qué la forma primera y el fin primero son objeto de la metafísica y no de la física. No es esta ciencia, sino la filosofía primera o metafísica la que se ocupa de su cantidad y naturaleza:

> «Considerar el primer principio formal, si es uno o son muchos y cuál es su sustancia, pertenece a la filosofía primera. Pues unas formas están en la materia y otras no están en la materia, como se ha expuesto en esta ciencia y, por tanto, la consideración de las formas pertenece a dos ciencias, de la cuales una, la natural, considera las formas materiales y la segunda las formas simples abstraídas de la materia y es aquella ciencia que considera el ser de manera absoluta. Hay que señalar que la existencia de este género de seres, a saber, el separado de la materia, sólo se presenta en esta ciencia natural. Y yerra quien diga que la filosofía primera se propone presentar la existencia de los seres separables. Pues estos seres son los objetos de la filosofía primera y se ha expuesto en los *Analíticos Posteriores* que es

[79] Ibn Rušd: *Epitome in Physicorum Libros*, p. 12. Averroes: *Epítome de Física*, pp. 109-110.

[80] *Aristotelis de Physico Auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis commentariis,* Venetiis, 1562, vol. IV, f. 1v G-H: *Et intentio huius libri est cognoscere de istis causas communes omnibus rebus naturalibus, scilicet materiam, formam, finem, et efficientem, et cognoscere causas primas secundum quod est possibile sciri in hac scientia, sicut materiam primam et movens primum. Forma autem prima et finis primum a metaphysico considerantur. Et consideratio in consequentibus communibus omnibus rebus naturalibus, sicut loco et tempore et his similibus est inquisitio naturalis*.

[81] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a*, vol. III, p. 1433.

> imposible que una ciencia cualquiera establezca la existencia de su objeto, sino que ella debe conceder esa misma existencia, bien porque es evidente de suyo, bien es demostrado en otra ciencia»[82].

Física y metafísica están relacionadas entre sí, pero conservando cada una de ellas su propia autonomía. Para entender el planteamiento que Averroes hace de estas dos ciencias, hay que tener presente su crítica a Avicena. Es una invectiva profunda, centrada en los siguientes puntos: Avicena introduce demostraciones físicas en la metafísica, como la afirmación de que el metafísico demuestra el primer principio de la existencia[83], o la prueba de la existencia del Primer Motor; confunde el uno trascendental con el uno numérico; considera la existencia como un accidente por relación a la substancia; admite una influencia inmediata de las formas separadas sobre las cosas engendradas; considera que del uno no puede proceder sino una sola cosa; su distinción entre lo posible y lo necesario no está fundada; su interpretación de la creación es falsa; estima que los cuerpos celestes tienen facultades imaginativas; cree que la tridimensionalidad es un elemento aparte de la corporeidad y distingue una forma de la corporeidad que individualiza[84].

Su crítica a la supuesta distinción establecida por Avicena entre esencia y existencia le lleva también a rechazar la concepción aviceniana del ser necesario y del ser posible. Una esencia, en el pensamiento, no es más que la explicación del sentido de un nombre, y sólo cuando se sabe que esta significación existe fuera del alma es cuando se sabe que ella es una esencia. No se puede separar realmente esencia y existencia; la distinción sólo se da en el pensamiento. Aquí, dice Averroes, está el error de Avicena. Fuera del pensamiento sólo existe

---

[82] *Aristotelis de Physico Auditu libri octo. Cum Averrois Cordubensis commentariis*, vol. IV, f. 47r E - 47v G: *Considerare autem de primo principio formali, utrum sit unum, aut plura, et quae est substantia eius, est proprium primae philosophiae. Formarum enim aliae sunt in materiis, aliae non in materiis, ut declaratum est in hac scientia et ideo consideratio de formis est duarum scientiarum quarum una, scilicet naturalis considerat de formis materialibus, secunda autem de formis simplicibus abstractis a materia et est illa scientia, quae considerat de ente simpliciter. Sed notandum est quod istud genus entium esse, scilicet separatum a materia, non declaratum nisi in hac scientia naturali. Et qui dicit quod prima philosophia nititur declarare entia separabilia esse, peccat. Haec enim entia sunt subiecta primae philosophiae et declaratum est in Posterioribus Analyticis quod impossibile est aliquam scientiam declarare suum subiectum esse, sed concedit ipsum esse, aut quia manifestum per se, aut quia est demonstratum in alia scientia*.

[83] Ibidem, f. 47v G: *Unde Avicenna peccavit maxime cum dixit quod primus Philosophus demonstrat primum principium esse*.

[84] Una selección de textos en los que se aclara este ataque de Averroes contra Avicena se encuentra en M. Cruz Hernández: *Abū-l-Walīd ibn Rušd*, Apéndice III, pp. 325-328.

una esencia existente o no hay nada. Si existiera, «añadirle» la existencia para que sea no tiene ningún sentido. Y si no existe, es evidente que no se le puede añadir nada. Cuando Avicena define lo posible como lo que tiene una causa hay que precisar de qué causa se habla, porque fuera de la ficción de una causa que diera existencia añadida a una pura esencia, si la noción de causa entra en la de posible, o bien lo posible se hace necesario, puesto que la causa que lo necesita forma parte de la definición, o bien se cae en una tautología: lo que tiene una causa es posible, es decir, tiene una causa; así hasta el infinito. Con esto, Avicena destruye la noción de posible, porque hace de ella o algo necesario o una simple noción verbal en el pensamiento.

Averroes admite la existencia de lo posible real que converge sobre lo posible necesario, entendiéndolo como una realidad necesaria fundada sobre una verdadera posibilidad, es decir, sobre una potencia. La causa es el agente que hace pasar de la potencia al acto. No hay más acción que ésta. Dios actualiza las potencias que están en el mundo, siendo el mundo en su totalidad un puro posible que recibe la existencia, un conjunto organizado necesario por el juego de causas que son sus leyes; todo en él se organiza a partir de potencialidades, y la prueba es que todo está sometido al movimiento. Dios, por tanto, es realmente un agente y se sabe en qué consiste su acción, por lo que se le puede llamar creador, como señala en su *Gran Comentario a la Metafísica*:

> «La tercera doctrina es la que hemos tomado de Aristóteles: el agente sólo realiza el compuesto de materia y forma por el hecho de que él mueve la materia y la hace cambiar a fin de que lo que en ella está en potencia para la forma pase al acto. Esta opinión es semejante a la de quien piensa que el agente sólo realiza una unión y una ordenación de las cosas dispersas; es la doctrina de Empédocles. No hemos prestado atención a esta doctrina sobre el agente cuando se mencionaron las doctrinas de los filósofos. Sin embargo, para Aristóteles el agente no une realmente dos cosas, sino que es el que hace pasar al acto lo que está en potencia»[85].

Así, la creación para él es «hacer pasar una cosa del ser que está en potencia al ser que está en acto»[86]. Los principios sobre los que Dios ejerce su acción son la materia y la forma. Estos principios no son generales, sino eternos; sólo hay generación de la unión de ellos. Siendo los principios eternos y no siendo Dios más que el agente que actúa sobre esos principios, el universo ha de considerarse eterno. La materia es común a todos los seres. Además, posee potencialmente en sí misma la forma, aunque de manera intrínseca. Por este motivo, la acción de Dios no consiste

[85] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a,* vol. III, pp. 1498-1499.

[86] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, p. 133.

en dar una forma a una materia, lo que le convertiría en mero *dador de formas*, sino en producir la educción, la extracción de las formas que la materia posee, esto es, generar su unión mediante el movimiento eterno de las esferas celestes. Para Averroes el universo es eterno, siguiendo así a Aristóteles.

Esto no ocurre en el Dios de Avicena. Entonces, la división del ser en acto y en potencia que establece Averroes es más realista que la de Avicena en ser necesario y ser posible, puesto que es una división que sigue al ser mismo, al poder decirse de las diez categorías y al explicar el movimiento según estas categorías. Las categorías avicenianas de posible y necesario son vagas porque ponen a un lado a Dios y al otro al mundo; no pueden explicar las relaciones entre ambos más que a partir de imágenes sin precisión. Limitan la acción de Dios a un solo acto: la procesión única del primer intelecto. En cambio, el Dios de Averroes es un verdadero agente, puesto que actúa sobre todos los seres; está presente en el mundo físico, siendo la clave de bóveda del universo, pero no por ello es menos trascendente y el intelecto humano sólo puede alcanzarlo como creador, como primer motor. En tal universo, la divinidad es la causa metafísica de orden físico; por ello, es natural que la física demuestre la existencia de Dios y de todos los otros seres divinos, que se convierten así en el objeto propio de la metafísica. La crítica aviceniana que realiza Averroes lleva, pues, a la cuestión de la metafísica como ciencia, que se verá más adelante.

Conviene ahora detenerse en la concepción que de la materia ofrece Averroes, precisamente porque se le ha considerado como un representante de la izquierda aristotélica[87], al convertir la materia en una realidad eficiente por sí misma, cosa totalmente contraria a cuanto se acaba de mostrar, por ser Dios el auténtico agente. ¿Cuál es la concepción que Averroes tiene de la materia? ¿Es causa agente del universo? Averroes sigue muy de cerca la concepción aristotélica, introduciendo sin embargo algunas precisiones, como ya apuntó hace

[87] E. Bloch: *Avicenna und die aristotelische Linke*, Berlin, 1952; reimp. en *Gesamtausgabe. Band 7. Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1972, pp. 479-546. Traducción: *Avicena y la izquierda aristotélica* traducción por Jorge Deike Robles, Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1966. Parte de lo que expongo aquí sobre la materia fue objeto de mi trabajo "Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'izquierda aristotélica' en la filosofía árabe", en *Al encuentro de Averroes*, edición de A. Martínez Lorca, Madrid, Editorial Trotta, 1993, pp. 71-92.

siglo y medio Munk[88]. Averroes reflexiona en múltiples pasajes sobre la materia, sin que sea posible discernir en ellos una explicación suficientemente clara.

En el *Compendio de Metafísica* se lee la triple acepción que el término «materia» tiene para Averroes:

> «La materia se dice de varias clases. Una de ellas es la materia primera, y es la que carece de forma. Otra es la dotada de formas, como sucede en los cuatro elementos, que son la materia de los cuerpos compuestos. Esta especie de materia es de dos clases: una de ellas es ésta que acabamos de mencionar, que se caracteriza por el hecho de que no desaparece totalmente la forma que tiene cuando sobreviene otra forma, sino que la forma de la materia existe en ella como algo intermedio, según se ha demostrado en el *Libro de la generación y de la corrupción*[89]; la segunda es aquella en la que permanece la forma de la materia al advenirle la otra forma, como la disposición que hay en algunos cuerpos de partes semejantes para recibir el alma. Ésta es la que se caracteriza propiamente por el nombre de substrato»[90].

Materia primera sin forma; materia con una forma que perdura en una especie de existencia intermedia; materia con una forma que permanece junto a otra y que debe ser llamada, con propiedad, substrato o sujeto. Tales son los tres significados del término, según Averroes. ¿Qué sentido tiene cada uno de ellos?

Siguiendo a Aristóteles, Averroes manifiesta cómo una cosa puede servir de materia para otra, bien conservándose en parte, bien permaneciendo en sí misma tal como es y recibiendo en sí otra forma. Ejemplo de aquella materia cuya forma sólo desaparece en parte son los cuatro elementos, que sirven de materia para la generación de los cuerpos compuestos. Ésta es la segunda de las tres acepciones enumeradas. Ejemplo de aquella materia en la que la forma anterior se conserva plenamente es el cuerpo de los seres animados, que, sin dejar de ser cuerpo, recibe el alma que lo informa[91]. Éste es el tercer significado, aquella materia que merece ser llamada substrato o sujeto.

---

[88] S. Munk: *Mélanges de philosophie juive et árabe*, p. 444: «La matière, qui est éternelle, est caractérisée par Ibn-Roshd avec plus de précision encore qu'elle ne l'a été par Aristote».

[89] Cf. Averroes *on Aristotle's De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introduction by Samuel Kurland, Cambridge (Mass.) The Mediaeval Academy of America, 1958, pp. 23, 70 y 124.

[90] Averroes: *Compendio de Metafísica*, pp. 32-33 del texto árabe; pp. 52-53 de la traducción.

[91] En el *Gran Comentario a la Metafísica*, *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, vol. I, pp. 97-98, afirma que la materia carece de formas y es informada, primero por una forma universal, que es el género, y luego por las formas individuales: «Resulta claro de esto que el género no es la materia. El género es la forma universal y la materia es en tanto que

¿Cuál es, entonces, el sentido que tiene la primera acepción? ¿Qué es la materia primera informe? ¿No es ésta la que con toda propiedad debería ser llamada substrato o sujeto?

En diversos lugares Averroes postula la necesidad de un substrato, de un sujeto, que sustente todo cambio, que sea capaz de recibir las formas y que, por ello, sea él mismo informe. A este sujeto o substrato lo concibe como la pura potencia de ser:

> «El cambio substancial en los individuos exige un sujeto que no esté en acto y que no tenga forma alguna por la cual se constituya en substancia. Si tuviera una forma, no podría recibir ninguna otra, a menos que aquélla fuera destruida, pues es imposible que un solo sujeto tenga más de una forma. Y si fuese una substancia simple que existe en acto, entonces no podría ser pasivo ni receptivo, pues lo que está en acto, en tanto que está en acto, no puede recibir otra cosa que esté en acto. Por consiguiente, la naturaleza de este sujeto que recibe tales formas, a saber, la materia primera, necesariamente pertenece a la naturaleza de la potencia; es decir, su diferencia substancial es la potencia. Este sujeto no tiene ninguna forma propia ni naturaleza que exista en acto, sino que su substancia radica en ser capaz de; por esto, la materia recibe todas las formas»[92].

La materia primera, en su primera acepción, por consiguiente, es el verdadero sujeto último que no puede ser recibida por ningún otro sujeto, es el substrato en que se sustentan todas las formas. Por ello, la materia ha de ser informe, ha de carecer de forma que le sea propia, pues a su naturaleza pertenece el estar en potencia, el ser la mera capacidad de recibir las formas: «Todo lo que comienza a ser es posible antes de su comenzar a ser, pues la posibilidad requiere algo para subsistir, a saber, el receptáculo que recibe a la cosa posible»[93]. Y poco más adelante, en la misma obra, afirma lo siguiente: «Hay, por tanto, un substrato necesario que es el recipiente de la posibilidad y el sujeto del cambio y de la generación»[94]. La realidad de este sujeto o substrato último consiste en ser en potencia:

---

no puede haber en ella en acto nada de lo que recibe; no es la esencia de la forma en modo alguno, ni de la universal ni de la particular; sin embargo, sólo recibe en primer lugar la forma universal y luego recibe, por mediación de la forma universal, las restantes formas hasta llegar a las formas individuales; ella es una en número por razón de que es sujeto de las formas individuales, pero múltiple en tanto que es divisible por ellas».

[92] Averroes: *De Substantia orbis*, cap. 1; texto en Álvaro De Toledo: *Comentario al "De Substantia orbis" de Averroes*, ed. M. Alonso, Madrid, CSIC, 1941, p. 60. *Averroes' De substantia orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman, Cambridge (Mass) and Jerusalem, The Medieval Academy of America, 1986, pp. 49-51.

[93] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, p. 100.

[94] Ibidem, p. 106.

> «Después de haber explicado que la materia es el sujeto de los contrarios, Aristóteles quiere explicar qué clase de ser es el de la materia. Por este motivo establece que el ser, en cada una de las clases de las categorías, se divide en lo que está en potencia y en lo que está en acto»[95].

> «El uso más corriente en filosofía y el más común entre los filósofos del término ‘‘potencia" es el modo de ser de una cosa que está en disposición de existir después en acto. Ésta es la potencia a la que se da el nombre de materia»[96].

La materia es el sujeto del cambio, que es explicado como el paso al acto de aquello que está en potencia. Pero la potencia no se puede identificar con la posibilidad, según se desprende del texto antes citado del *Tahāfut*. La posibilidad se opone a la necesidad, es aquello que satisface las exigencias de la realidad; en cambio, la potencia se opone al acto, lo que puede llegar a ser, pero todavía no es. La potencia es lo que necesariamente, en algunos individuos de la especie, ha de pasar al acto; la posibilidad en modo alguno exige esta actualización.

Ahora bien, hay dos clases distintas de posibilidad, la del agente y la del paciente, siendo aquella posibilidad extrínseca y esta posibilidad intrínseca:

> «No se debe creer que la posibilidad que es por parte del recipiente es como la posibilidad por parte del agente. Pues decir de Zayd que puede hacer algo es diferente que decir del paciente que se le puede hacer algo. Entonces, la posibilidad del recipiente se establece como condición de la posibilidad del agente, pues el agente que no puede actuar es imposible "como agente"»[97].

Son dos clases de posibilidad que revisten características muy distintas: la posibilidad del paciente no puede convertir en acto su propia posibilidad, exigiendo un determinante externo que lo actualice; al contrario, la posibilidad del agente puede determinarse por sí misma, ya que no necesita ese determinante externo. La posibilidad que propiamente conviene a la materia es la posibilidad pasiva de ser, una posibilidad que, en tanto que tal y en tanto que reside en un sujeto, permite fundar la eternidad del universo:

> «Puesto que es imposible que la posibilidad anterior al ser que comienza sea absolutamente sin substrato, y puesto que es imposible que el agente sea el substrato y lo posible –pues lo posible cesa en la posibilidad cuando se actualiza–, no queda sino que el sujeto de la

[95] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a*, p. 1439.

[96] Averroes: *Compendio de Metafísica*, p. 28 del texto árabe, p. 46 de la traducción.

[97] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, pp. 100-101.

> posibilidad sea el recipiente mismo de lo posible, es decir, la materia. Pues la materia, en tanto que materia, no se genera, porque si lo fuere necesitaría otra materia, con lo que se llegaría hasta el infinito. Antes al contrario, la materia sólo se genera en tanto que forma parte del compuesto de materia y forma. Todo lo que se genera, sólo se genera a partir de una cierta cosa; y esto o bien da lugar a una regresión al infinito que llevaría a una materia infinita, lo que es un disparate imposible, aunque supongamos un motor eterno, porque no existe algo que sea infinito en acto; o bien las formas se suceden en un substrato ingenerable e incorruptible en una sucesión eterna y cíclica. Siendo así, es necesario un movimiento eterno que proporcione esta sucesión en las cosas que se generan y se corrompen eternamente. Está claro, entonces, que la generación de cada uno de los seres engendrables implica la corrupción de otro, mientras que la corrupción de uno implica la generación de otro, pues, en caso contrario, una cosa se generaría del no-ser. El significado de "generación" es el cambio y la mutación en acto de aquello que está en potencia solamente»[98].

La materia está en potencia y posee posibilidad; como substrato que es capaz de recibir las formas, es ingenerable e incorruptible. Pero, además de ello, se caracteriza también por ser substancia. Reconoce así las dos consideraciones aristotélicas: la potencialidad y la sustancialidad. Y se detiene a precisar en qué consiste la realidad de la materia como substancia:

> «Para [los filósofos] está claro que todo ser sensible está compuesto de materia y forma, y que la forma es la que significa aquello por lo que el ser se convierte en existente, pues la forma es lo designado por el nombre y la definición y aquello de donde procede el acto propio en cada ser, siendo este acto el que indica la existencia de las formas en el ser. Pues hallaron que en las substancias hay potencias activas, propias de cada ser, y potencias pasivas, propias o comunes, y que una cosa no pude ser paciente por aquello mismo por lo que es agente, pues la acción es opuesta a la pasión... Cuando hallaron que éste era el caso de la acción y de la pasión, comprendieron que todos los seres son de tal naturaleza que están compuestos de dos substancias, la que es acto y la que es potencia. Vieron que la substancia en acto es la perfección de la substancia en potencia»[99].

[98] Ibidem, pp. 101-102.

[99] Ibidem, pp. 432-433. En el *Commentarium magnum in De Anima libros*, ed. F. A. Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 131, afirma lo mismo: «Aristóteles comenzó luego a describir la substancia que es según la materia y la que es según la forma. Y dijo: 'La materia es aquella substancia que está en potencia'. Lo que quiso decir con esto es que la materia es aquella substancia que está en potencia y que la forma es aquella por la que se perfecciona esta substancia que está en potencia». Hay traducción inglesa: Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle*, Translated and with introduction and notes

La materia es substancia. Ahora bien, ¿cómo ha de entenderse la materia como substancia? La materia es substancia en tanto que dice relación a la forma. Lo que existe es una forma particular en un sujeto particular, el ser concreto e individual sensible y visible, que es el compuesto de materia y forma, del que Averroes quiere dar cuenta. Una vez que ha establecido que la única substancia en acto es este ser concreto, se llega a uno de los más difíciles problemas, que ha recibido diferentes soluciones y respuestas a lo largo de la historia: ¿quién confiere la forma a la materia, de cuya unión resulta el compuesto?

Averroes se opone tanto a Temistio, quien sostenía que la forma era creada, como a Avicena, para quien la forma provenía del Dador de las formas, externo a la materia. Para Averroes está claro que no puede haber forma separada alguna que dé a la materia las formas que la actualizan. Su tesis está expresada en diversos textos, especialmente en el segundo de los que voy a transcribir, que merece ser reproducido en toda su extensión por su importancia:

> «Establecer que la forma y la materia proceden de un principio separado es algo que está fuera de sus principios, pues es absurdo. En realidad, según los filósofos, el agente no es el que hace la forma y la materia en las cosas generables y corruptibles, sino que de la materia y de la forma realiza su composición, es decir, el compuesto de materia y forma. Porque, si el agente hiciera la forma en la materia, entonces la haría en algo, no de algo, lo cual no es una doctrina filosófica»[100].

> «Esta cuestión es de una dificultad y de una complicación extremas. Trataremos de ella en la medida de nuestra capacidad y alcance, según las premisas y los principios que se han establecido para nosotros a partir de la doctrina de Aristóteles, que, según dice Alejandro, es la menos sujeta a dudas, la más adecuada y adaptada a la realidad y la más alejada de la contradicción. Decimos entonces: todos aquellos que han afirmado una causa agente y la generación se encuentran divididos en dos escuelas totalmente opuestas, entre las que hay posiciones intermedias. Las dos escuelas que se hallan totalmente en oposición sobre esta cuestión son los partidarios de lo latente y los partidarios de la creación y de la producción. Los partidarios de lo latente dicen que todo está en todo, que la generación sólo consiste en salir unas cosas de otras y que el agente sólo es necesario en la generación para hacer salir unas cosas de otras y para separar unas cosas de otras. Está claro que para ellos el agente no es otra cosa que un motor. Los partidarios de la producción y de la creación sostienen que el agente es el que crea y produce el ser en su totalidad y completamente y que la existencia de una materia sobre la que actúe no es condición de su acción, sino que él es el que produce

by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor, New Haven & London, Yale University Press, 2009. El texto citado se halla en p. 107.

[100] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, pp. 240-241.

> todo. Tal es la opinión pública de los teólogos de nuestra religión y de la religión cristiana, de tal manera que el cristiano Juan el Gramático cree que no hay posibilidad más que en el agente, según lo que de él dice Abū Naṣr [Alfarabi] en su obra *De los seres que cambian*[101]. En cuanto a las opiniones intermedias entre éstas dos teorías extremas, se reducen a dos, si bien una de ellas puede subdividirse en dos, con lo que serían tres. Lo que tienen en común estas otras tres opiniones es que [sus seguidores] establecen que la generación es un cambio substancial y que, para ellos, nada se genera de la nada; es decir, que en la generación debe haber, necesariamente, un substrato y que el ser engendrado sólo procede de aquello que es de su mismo género en virtud de la forma. Una de ellas es la de quien considera que el agente es el que produce y crea la forma y la pone en la materia; entre ellos hay quienes piensan que el agente que es de esta manera no está en la materia en modo alguno, y lo llaman el dador de las formas, siendo Ibn Sīnā [Avicena] uno de ellos. Y hay quienes piensan que el agente que es de esta manera existe bajo dos estados: separado de la materia o sin separar; para ellos, un ejemplo de agente no separado es el fuego que produce fuego y el hombre que engendra a otro hombre, y un ejemplo de agente separado es el que engendra a los animales y a las plantas que no proceden de animales ni de semillas semejantes. Ésta es la doctrina de Temistio y quizá de Abū Naṣr [Alfarabi], según lo que parece decir en su obra *Sobre las dos filosofías*[102], aunque hay dudas sobre la intervención de este agente en los animales que se reproducen. La tercera doctrina es la que hemos tomado de Aristóteles: el agente sólo realiza el compuesto de materia y forma por el hecho de que él mueve la materia y la hace cambiar a fin de que lo que en ella está en potencia para la forma pase al acto. Esta opinión es semejante a la de quien piensa que el agente sólo realiza una unión y una ordenación de las cosas dispersas; es la doctrina de Empédocles. No hemos prestado atención a esta doctrina sobre el agente cuando se mencionaron las doctrinas de los filósofos. Sin embargo, para Aristóteles el agente no une realmente dos cosas, sino que es el que hace pasar al acto lo que está en potencia»[103].

Averroes sigue la doctrina aristotélica al hablar de la actualización de la materia: las formas preexisten en la materia y son actualizadas por un agente natural externo. La generación es la

[101] Esta obra de Alfarabi no se ha conservado, pero a ella aluden Avempace, Averroes y Maimónides. Cf. M. Mahdi: "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, 26 (1967) p. 236.

[102] Este título, *Fī l-falsafatayn*, hace referencia a las dos obras de Alfarabi que hoy conocemos por *Falsafat Aflāṭūn* (*La filosofía de Platón*) y *Falsafat Arisṭū* (*La filosofía de Aristóteles*), puesto que en ésta leemos el siguiente pasaje en relación con la cita de Averroes: «El hombre sólo es engendrado por un hombre que es anterior, pues el hombre procede de un hombre y lo mismo sucede a muchos animales y a muchas plantas. Sin embargo, entre los animales no [todos] proceden de animales y entre las plantas no [todas] proceden de plantas», Abū Naṣr al-Fārābī: *Las filosofías de Platón y Aristóteles*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, Madrid, Ediciones Ápeiron, 2017, pp. 145-146.

[103] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, pp. 1497-1499.

actualización de lo potencial, el paso al acto de aquello que está en potencia. La materia, que es el substrato eterno, contiene en sí las formas de una manera potencial; estas formas se actualizan por el movimiento impreso en la materia, un movimiento eterno y que tiene como condición necesaria la misma materia. Pero se trata de un movimiento que no procede originariamente de la materia, sino que le ha sido dado a ésta por el agente, por la causa eficiente, que es la que mueve, como con toda claridad expone Averroes en el texto: el agente mueve a la materia. Por ello, el movimiento no es ni materia ni forma, sino aquello que hace que la materia sea informada a través de un proceso. La materia no posee por sí misma actividad motriz, ni es autoprincipio de transformación.

Para Averroes, toda creación, producción o generación es, ciertamente, una educción de las formas que están en la materia. Al querer rechazar el platonismo de sus antecesores no tenía más remedio que poner las formas en la materia misma, ya que no existen separadas. Estando en ella como simple potencialidad, su educción, esto es, su extracción, significaba su actualización: «La creación es hacer pasar una cosa del ser que está en potencia al ser que está en acto»[104]. La materia es condición necesaria para toda producción, para toda creación. Pero no es ella la que educe, no es ella la que hace salir de sí misma las formas que están potencialmente contenidas en ella misma, porque su potencia es puramente pasiva. Requiere la acción del agente, al que Averroes, en diversos pasajes del *Tahāfut*, identifica con Dios.

Esto no ocurre en el Dios de Avicena. Entonces, la división del ser en acto y ser en potencia es más realista que la división de Avicena en ser necesario y ser posible, puesto que es una división que sigue al ser mismo, al poder decirse de las diez categorías y al explicar el movimiento según éstas. Las categorías avicenianas de posible y necesario son vagas porque ponen a un lado a Dios y al otro al mundo; no pueden explicar las relaciones entre ambos más que a partir de imágenes sin precisión. Limitan la acción de Dios a un solo acto: la procesión única del primer intelecto. En cambio, el Dios de Averroes es un verdadero agente, puesto que actúa sobre todos los seres; está presente en el mundo físico, siendo la clave de bóveda del universo, pero no por ello es menos trascendente y el intelecto humano sólo puede alcanzarlo como creador, como primer motor. En tal universo, la divinidad es la causa metafísica de orden físico; por ello, es natural que la física demuestre la existencia de Dios y de todos los otros seres divinos, que se convierten así en el objeto propio de la metafísica. La crítica aviceniana que realiza Averroes lleva, pues, a la cuestión de la metafísica como ciencia.

[104] Ibn Rušd: *Tahāfut al-tahāfut*, p. 133.

## 2.5.- La Metafísica

Para Avicena, la metafísica es la ciencia que se ocupa de lo que está *más allá* de la física; para Averroes, en cambio, es una ciencia cuyo estudio viene *después* de la física. La metafísica sólo puede constituirse cuando la física haya probado la existencia de ese Primer Principio, que, según Averroes, es el Primer Motor. Así se lee en otro texto de su *Tafsīr* a la *Metafísica*, libro XII:

> «Pues la física muestra la existencia de la substancia eterna, y esto al final del [libro] octavo de la *Física*, de la misma manera que se han mostrado los principios de la substancia generable y corruptible en el [libro] primero de este tratado. Entonces, ¿cómo se dice que el físico los supone, siendo así que su existencia no puede ser mostrada sino en la física? (...) Puesto que los primeros principios del objeto de la física no tienen primeros principios, no se puede demostrar la existencia de los primeros principios del objeto de la física a no ser mediante cosas que son posteriores en la física. Por esto, no hay manera de explicar la existencia de una substancia separada si no es por el movimiento. Las vías que se piensa conducen a la existencia del primer motor, distintas de la vía del movimiento, son todas ellas vías persuasivas. Si fueran correctas, serían pruebas indicativas numeradas en la ciencia del filósofo, pues de los principios primeros no puede haber demostración (...) En cuanto a Ibn Sīnā, puesto que cree que esta doctrina es válida en tanto que ninguna ciencia demuestra sus principios, y toma esto de manera absoluta, afirma que es el que se ocupa de la filosofía primera el que ha de encargarse de exponer la existencia de los principios de la substancia sensible, sea eterna o no. Afirma que el físico supone que la naturaleza existe y que el que se ocupa de la teología es el que demuestra su existencia; en este aspecto no distingue entre las dos substancias, como sucede aquí en este discurso en su sentido aparente. Se puede objetar: ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que se ocupa de la filosofía primera? ¿El que investiga los principios del ser en tanto que ser no es el que investiga los principios de la substancia, como se ha dicho al comienzo de este libro? ¿Los primeros principios y los orígenes de la substancia no son los principios del objeto de la disciplina de la física? Entonces, ¿no es la teología la que se encarga de exponer los principios del objeto de la física, mientras que la física sólo los supone? Se responde: Sí, el filósofo primero es el que busca cuáles son los principios de la substancia en tanto que es substancia y explica que la substancia separada es principio de la substancia natural. Pero, cuando expone esta cuestión, presupone lo que se ha explicado en la física; por lo que se refiere a la substancia generable y corruptible, presupone lo que se ha explicado en el libro primero de la *Física*, a saber, que está compuesta de forma y materia; por lo que se refiere a la substancia eterna, presupone lo que se ha explicado al final del libro octavo, a saber, que el motor de la substancia eterna es algo que está libre de la materia. Explica después que los principios de la substancia generable y corruptible son substancias, que los universales no son substancias de éstas, ni los números ni, en general, las formas ni las [cosas] matemáticas. (...) También explica en este libro que el principio

> de la substancia primera separada es igualmente substancia, forma y fin, y que mueve por ambos modos a la vez. Esto es aquello cuya explicación pretende en primer lugar en este libro; pero como el método de investigar de esta ciencia consiste en investigar los principios de la substancia en tanto que es substancia, sea eterna o no, en este libro comienza por los principios de la substancia no eterna, recordando lo que sobre ello ha explicado en la física y en los libros precedentes, aunque su investigación en ellos ha sido por el método propio de esta ciencia. Luego, a continuación, comienza a explicar los principios de la substancia eterna, y establece también lo que sobre ello se ha explicado en la física, y la investigación de ello es la propia de esta ciencia, como que es una substancia, forma primera y fin primero. Estudia luego esta substancia inmóvil: ¿es una o múltiple? Si es múltiple, ¿cuál es el uno al que se reduce y cómo se ordena esta multiplicidad a partir de él? Así se ha de entender lo que tienen en común estas dos ciencias, quiero decir la física y la teología, al investigar los principios de la substancia. Me refiero a que la física explica su existencia en tanto que son principios de la substancia móvil, mientras que el que se ocupa de esta ciencia los investiga como principios de la substancia en tanto que es substancia, no de la substancia móvil»[105].

La metafísica viene después de la física, pero no es continuación de ella, puesto que esta estudia los principios de la substancia en tanto que principios del movimiento, mientras que el metafísico lo hace como principios de la substancia. Se trata de una consideración nueva de aquellos principios, de una nueva perspectiva desde la que son vistos:

> «Su objetivo en este libro [XII] es principalmente tratar sobre los principios de la substancia eterna, pues ya ha expuesto los principios de la substancia sensible, generable y corruptible en los libros Wāw y Zāy[106], y también han sido mostrados en la Física, aunque desde un punto de vista distinto al que son expuestos en esta ciencia, pues la investigación sobre sus principios en tanto que es substancia es distinta de la investigación sobre sus principios en tanto que son causas del cambio, el que es generación y corrupción y las restantes clases de cambios. Por esto, comienza en primer lugar investigando los principios de la substancia generable y corruptible y recuerda lo que ya ha expuesto sobre ello en las dos ciencias a la vez, quiero decir en la física y en el libro que precede a éste»[107].

La metafísica se ocupa, pues, de la substancia y de sus principios. El filósofo repite lo hecho en la física; pero el modo y el objetivo de la investigación son diferentes, pues la investigación

[105] Ibn Rušd: *Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿa*, vol. III, pp. 1422-1426.

[106] Así en el original. Se refiere a los libros que antes ha situado bajo las letras *Zāy* y *Hā*, que corresponden a los libros VII y VIII de la *Metafísica* de Aristóteles.

[107] Ibn Rušd: *Tafsīr mā baʿd al-ṭabīʿa*, vol. III, p. 1407.

que realiza en la metafísica es más general y más abstracta. Esta concepción de la metafísica como posterior a la física conduce a precisar cuál es su objeto.

Como aristotélico, acepta la definición de que es un estudio del ser en tanto que ser. Plantea el problema de descubrir el significado de estas palabras de Aristóteles, porque tarea de la metafísica es también ocuparse de las palabras:

> «Su objetivo en este libro *Dāl*[108] es distinguir los significados de las palabras según los sentidos que se han de considerar en esta ciencia. Son ellos los que en esta ciencia ocupan el lugar que entre las artes tiene el objeto de este arte. Estas palabras son aquellas que se dicen de modos diferentes por relación a una sola cosa»[109].

El análisis de los términos forma parte de la metafísica, en donde tienen un sentido analógico. En las otras ciencias, las palabras –unívocas– son los signos inmediatos de los objetos de experiencia o de nociones generales; en cambio, en metafísica son signos, pero su significado no puede ser reemplazado por ningún otro, ni siquiera por el Uno absoluto, simple postulado indeterminado por relación a la multiplicidad de los seres concretos. Por ello, la metafísica debe referirse a la diversidad fundamental de los seres según las diez categorías, en las que el ser se da siempre.

El examen del ser lleva a Averroes, como a Aristóteles, a comprenderlo como substancia. Pero Averroes entiende que este ser del que se ocupa la metafísica es aquella realidad que existe independientemente de la mente, por lo cual la metafísica ha de interesarse por la substancia, porque es la única categoría que existe independientemente de las demás, y por sus principios y causas:

> «Alejandro dice: Como su objetivo en esta disciplina es tratar del ser en tanto que ser y de sus principios y causas, puesto que ya ha puesto en claro que la sabiduría y la filosofía primera sólo investigan estos dos [objetos] y ha mostrado en el libro precedente que la substancia es el ser verdaderamente real y la causa de lo demás, comienza este libro buscando los principios del ser que es la substancia. Yo digo: sus palabras "*la investigación versa sobre la substancia, pues lo que se busca son las causas y los principios de la substancia*" quieren decir que la investigación en este libro versa sobre la substancia, es

108 Se trata del libro V de la *Metafísica aristotélica*.

109 Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, vol. II, p. 475. Texto latino en Averroes: *Aristotelis Metaphysicorum libri XIIII cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, Venetiis apud Iunctas, 1562, fol. 100v I: *Intendit in hoc tractatu distinguere significationes nominum secundum intentiones consyderandas in hac scientia. Et omnia ista nomina dicuntur secundum relationem ad unum quid modis diversis*.

> decir, sobre sus principios. Es probable que quiera decir que en esta ciencia la investigación principalmente versa sobre la substancia y sus principios»[110].

> «Ésta es otra razón por la que también la investigación debe tratar sobre la substancia, excluyendo las otras categorías, pues, si la substancia se pone aparte de las otras cosas, ninguna de ellas existe en absoluto; ellas sólo existen para la substancia. Ejemplo de esto es que ni de la cualidad ni de los movimientos se dice que existen absolutamente, pues de ellos sólo se dice que existen como cualidades y que existen como movimientos, no que existan absolutamente. A saber, el movimiento es movimiento de algo y la cualidad es cualidad de algo, pero la substancia no es substancia de algo. El ser propia y absolutamente es la substancia; las otras categorías existen por relación»[111].

La metafísica estudia la substancia como primera realidad entre los seres. El metafísico debe comenzar por el estudio de la substancia sensible, no en tanto que sensible, sino en tanto que substancia; debe comprender, además, la materia y la forma y el primer motor en tanto que principios de la substancia. Y el estudio de la materia y de la forma le llevan a conocer la forma primera de todos los seres, porque del estudio del Primer Motor resulta el conocimiento del fin último de todos los seres. El Primer Motor de la física, primera substancia de la metafísica, mueve todo porque es principio y fin de todo:

> «El físico es el que proporciona las causas motriz y material de la substancia móvil, pero no puede hacerlo respecto de la formal y final, mientras que el que se ocupa de esta ciencia es el que expone cuál es la causa de la substancia móvil que se ha descrito, me refiero a la formal y la final; y esto, porque da a conocer que el principio motor, cuya existencia ya se ha explicado en la física, es el principio de la substancia sensible a la manera de forma y fin. Desde este punto de vista, el que se ocupa de esta ciencia busca los elementos de la substancia sensible, que son los elementos que tiene el ser en tanto que ser. Explica en esta ciencia que el ser inmaterial, que ha sido explicado como siendo motor de la substancia sensible, es una substancia anterior a la substancia sensible y que es principio suyo en tanto que es su forma y fin. De esto debemos comprender que el que se ocupa de esta ciencia examina los primeros principios de la substancia física, es decir, la forma primera y el fin. El físico es el que examina la causa motriz y la material, mientras que en esta ciencia se establece la existencia de estas dos causas como principio para examinar las otras dos»[112].

[110] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a,* vol. III, p. 1406.

[111] Ibidem, pp. 1414-1415.

[112] Ibidem, pp. 1433-1434.

La causa de la substancia móvil es la substancia inmóvil, el Primer Motor, cuya existencia ya ha demostrado el físico, con lo que, en definitiva, la metafísica es el estudio de Dios en tanto que substancia eterna. Expresado de otro modo, la física estudia los principios próximos y materiales de las substancias; la metafísica sólo se ocupa de los principios últimos: las formas puras y la forma inmaterial por excelencia, Dios, la substancia eterna como fin último de la metafísica.

Queda una última pregunta. ¿Es este Dios de la filosofía el mismo Dios de la religión? El siguiente texto puede dar la respuesta:

> «Después dice: "Y el intelecto, aquel que es por sí y que le pertenece, es una vida perfecta". Quiere decir: si el que intelige es viviente, puesto que su acto es vida, entonces la cosa que es inteligente por su propio intelecto, no por el intelecto de otro tal como sucede en nuestro intelecto, esa cosa es el viviente, es aquélla a la que le pertenece la vida, aquella vida en la cima de la excelencia. Y por eso la vida y la ciencia son los atributos del dios más específicos. El dios es, pues, viviente y omnisciente. Por consiguiente, los cristianos se han equivocado al afirmar la trinidad en la substancia, y no es sustraerse a este error pretender, como hacen ellos, que en el dios la trinidad sea unidad, bajo el pretexto de que si la substancia es múltiple el compuesto es uno, por el concepto de uno que se añade al compuesto. Yo digo: Esto mismo se sigue en los aš'aríes, entre las gentes de nuestra comunidad, porque ellos sobreañaden los atributos a la esencia, lo que les obliga a admitir que no es más que uno por el concepto de uno que se añade a la esencia y a los atributos. Así, unos y otros son llevados a reconocer la composición. Pero todo compuesto es producido, a no ser que se pretenda que existen cosas que son compuestas por sí mismas. Pero si existieran tales cosas, pasarían de la potencia al acto por sí mismas y se moverían por sí mismas sin motor»[113].

Aunque, hable de "el dios" (*al-ilāh*), en lugar de escribir Dios (*Allāh*), la explícita referencia a los cristianos y a los teólogos musulmanes permite afirmar que se trata del Dios de la religión. Se está, pues, ante una concepción onto-teo-lógica de la metafísica en Averroes. A ella ha llegado por un camino completamente opuesto al de Avicena: éste alcanzaba de manera apriorística la idea de Dios como el Ser Necesario que fundamenta todo ser. Averroes, al contrario, la alcanza por la vía empírica aristotélica, afirmando la prioridad gnoseológica de la substancia sensible, desde la que hay que elevarse hasta sus principios y causas. De aquí que, también al contrario que en Avicena, la física, según Averroes, es ciencia preliminar y

[113] Ibidem, pp. 1619-1620.

necesaria para la metafísica; ésta, a su vez, completa el conocimiento que en aquélla se había iniciado.

En esta concepción de la metafísica Averroes describe el universo, en una explicación que hunde sus raíces en el naturalismo griego. Si Dios es en la física el Primer Motor, en la metafísica es substancia eterna y acto puro, con una acción permanente y continua, que, si deja de ejercerla, aunque sea por un instante, lleva al universo a la inmovilidad:

> «Por sus palabras "Pero si hay una substancia móvil o agente y ella no hace nada, entonces no hay movimiento", Aristóteles quiere decir que si hay un movimiento eterno y todo movimiento tiene un motor, tal como se ha mostrado en las Ciencias Físicas, entonces es necesario que este movimiento tenga un motor que sea acto puro, que no esté mezclado con potencia alguna en absoluto, es decir, que no sea en ningún momento motor en potencia, porque si una substancia que es motor o agente no es acto puro sino que está mezclada con la potencia, entonces de ella no provendrá en algún momento movimiento alguno»[114].

Por debajo de este Primer Motor están las ocho esferas celestes, eternas, incorruptibles, concéntricas, dotadas de movimiento circular, cuya actividad se reduce a una traslación continua, que constituye su principio y su fin: la esfera circundante universal, que es la de las estrellas fijas, más las de Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna; están dotadas de treinta y ocho movimientos[115]. Rechaza la novena esfera señalada por Ptolomeo y reconocida por sus predecesores árabes, aquella que rodeaba a estas ocho, la esfera extrema o última, carente de estrellas. Sin embargo, la visión ptolemaica que expone en el *Compendio de Metafísica*, fue abandonada con posterioridad en otros textos, en los que se aprecia una vuelta al sistema aristotélico, aunque consciente de las dificultades que éste implicaba. Después de hacer referencia a los movimientos presentados por Aristóteles en su sistema astronómico y de señalar la crítica que Hiparco y Ptolomeo dirigieron contra ese sistema por no aceptar los epiciclos y las excéntricas, Averroes propone el retorno a la astronomía aristotélica por basarse en la física y no en las matemáticas como la de Ptolomeo:

> «Debemos comenzar a investigar la astronomía antigua desde el principio, porque ella es la verdadera astronomía que corresponde a los principios físicos. Para mí, es la que se funda en el movimiento de una misma esfera sobre un mismo centro y dos polos diferentes y mucho más, según lo que coincide con lo que se ve, es decir, que es posible que por razón de movimientos como éstos les suceda a las estrellas ir rápido, ir lento, avanzar, retroceder y el

[114] Ibidem, pp. 1565-1566.

[115] Averroes: *Compendio Metafísica*, p. 134; pp. 212-213 de la trad.

> resto de los movimientos para los que Ptolomeo no es capaz de establecer un [modelo] astronómico. Así, es posible que [esa estrella] aparezca más cercana o más lejana por razón de esto, tal como sucede en la Luna. En mi juventud yo tenía la esperanza de hacer un estudio completo, pero ahora que estoy en mi vejez he desesperado de hacerlo, pues varios obstáculos me han impedido hacerlo antes. Quizá este discurso sea un estímulo para que alguien investigue esto más tarde»[116].

La multiplicidad de esferas celestes supone la existencia de motores cuya función es la de mover las esferas. Estos motores son intelectos trascendentes, que sólo imparten movimiento como causas finales. ¿Derivan unos intelectos de otros, como sucedía en el pensamiento de Alfarabi y de Avicena? Como he señalado, en su *Compendio de Metafísica*, Averroes había aceptado la doctrina de una emanación ordenada de motores y esferas a partir del Primero, hasta llegar al Intelecto agente:

> «El más excelente de estos motores es el motor de la esfera estrellada, que es la causa primera de los mismos, siendo esto todo cuanto se deduce de dichas afirmaciones. Sólo que, comparadas esas propiedades del primer principio (consistentes en ser uno, simple, incapaz en absoluto por su esencia de entender lo múltiple) con la operación del citado motor, no le cuadran a éste las mencionadas propiedades, pues de este motor ha de emanar por necesidad más de una forma, ya que él es el que proporciona la forma de la esfera estrellada y la existencia al motor de la esfera que le sigue en orden. Ahora bien, de lo uno y simple no pudiendo seguirse más que un ser uno y simple, ¿cómo puede seguirse algo múltiple con diversos grados de excelencia? Y en efecto, siendo el motor más excelente que la forma de la esfera, la esencia de la cual emanan esos dos seres ha de contar, por necesidad, de partes, más nobles unas que otras. Pero si tal es la condición de esta esencia, es decir, la del motor de la esfera estrellada, ella será efecto necesariamente, y tendrá una causa que lo sea de su existencia, siendo este principio al que convienen y cuadran las referidas propiedades, es decir, Dios, porque introducir otro principio anterior a éste sería necesariamente superfluo, y en la naturaleza nada hay superfluo. (...) En general, no están a nuestra disposición principios mediante los cuales nos demos cuenta de la colocación [de estos seres] de una manera concluyente. El Intelecto agente emana del último de estos motores, motor que hemos de considerar moviendo la esfera de la Luna»[117].

Sin embargo, en el *Gran Comentario a Metafísica*, refuta la teoría de la emanación, que atribuye a los filósofos «modernos»[118], quienes pensaron que estos motores eran causas y

[116] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a,* pp. 1663-1664.

[117] Averroes: *Compendio de Metafísica*, pp. 154-155 y 160; pp. 247-248 y 255-256 de la traducción.

[118] Se refiere a Alfarabi y Avicena.

efectos los unos de los otros y que del Primer Motor, siendo uno y simple, sólo podía emanar un solo ser. Para él, tal doctrina es errónea porque estos motores solamente tienen una función, que es la de impartir movimiento a las esferas, y porque los términos de «emanación», «consecución» y «acción» no implican que un acto siga necesariamente a un agente; la producción causada por un agente es un proceso que pertenece al mundo sublunar, donde el objeto producido pasa de la potencia al acto, mientras que en el mundo celeste no hay potencialidad, por lo que la producción es imposible[119]. Así lo expone:

> «Ellos dicen, sobre el asunto de estos intelectos, que es evidente que algunos de ellos se siguen necesariamente de otros tal como el efecto que se sigue de la causa y lo causado que se sigue del causar; que la substancia primera debe ser una absolutamente y simple absolutamente; que de lo uno y de lo simple no emana ni se sigue sino lo uno; que del motor del primer cielo se sigue el primer cielo mismo y el motor de la esfera que le sigue, por lo que no debe ser simple y tener una causa, que es anterior a él. Este discurso es engañoso, porque aquí no hay emanación ni consecución ni acción, de tal manera que tengamos que decir que una sola acción deba seguirse de un solo agente; solamente hay una causa y un efecto tal como decimos que el inteligible es causa del inteligente. Puesto que esto es así, nada se opone a que aquello que es por sí mismo intelecto e inteligible sea causa de varios seres, en tanto que de él se entienden múltiples modos»[120].

Así, para Averroes, el que es a la vez intelecto e inteligible puede ser a la vez causa de diferentes seres, porque es pensable bajo diferentes aspectos, siendo cada uno de estos seres un aspecto distinto de él. Como Aristóteles, Averroes entiende que todo Intelecto es motor y el Primer Motor Inmóvil es sólo motor y no creador; sin embargo, de modo distinto a Aristóteles, concibe un conjunto de Intelectos, coeternos con el Primer Motor Inmóvil y cada uno de ellos piensa a este desde un cierto punto de vista[121].

Al rechazar el principio de la emanación, Averroes hace consistir la prioridad de unos intelectos o motores sobre otros no en que unos sean causa de los otros, sino en que unos son mejores y más estimables que los otros. Al comentar el pasaje aristotélico de *Met*., XII, 8, 1073, 1-3, Averroes afirma lo siguiente:

---

[119] Cf. *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm* by Ch. Genequand, Leiden, J. Brill, 1984, introducción, pp. 47-48.

[120] Ibn Rušd*: Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, pp. 1648-1649.

[121] Cf. J. Jolivet: "Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote", *Arabica*, 29 (1982) p. 233.

> «Está claro de estas palabras que hay substancias eternas, que son más de una, y que en ellas hay una primera, que es el motor del todo, una segunda, una tercera, una cuarta, según los grados de las esferas a partir de la primera esfera, que es la estrellada. Esto que él dice es evidente a partir de lo que precede. Que el motor del todo antecede a todas ellas es algo evidente y seguro, a saber, que todas ellas se dirigen hacia este supremo movimiento y lo siguen. Él es anterior a todas ellas por naturaleza y también es anterior por posición y por magnitud, quiero decir, que su anterioridad es evidente por la anterioridad de lo que es movido por él respecto a la posición, la magnitud, a la multiplicidad de estrellas y a la velocidad del movimiento. Todo esto le otorga precedencia sobre ellas respecto a la nobleza y la substancia. Es también evidente que el orden de estos motores respecto al primer motor debe ser según el orden de sus esferas en el lugar, porque su anterioridad respecto a la posición y la magnitud les otorga su prioridad en nobleza»[122].

Este ser anterior en nobleza significa que, como dice en el *Tahāfut al-tahāfut*, el orden de su posición en sus respectivas esferas fue determinado por Dios desde la eternidad. El orden celeste de Averroes, pues, no tiene nada que ver con el orden celeste emanado, según las doctrinas de Alfarabi y de Avicena. Su sistema cosmológico, por tanto, se aproxima más al de Aristóteles que no al de sus predecesores árabes.

## 2.6.- El problema del intelecto.

Donde mejor se muestra la preocupación de Averroes por entender las dificultades y aporías de los textos aristotélicos es al realizar distintas redacciones de un mismo comentario. Se ve con mayor claridad en sus lecturas del *De anima*, una de las obras que más interés despertó en él, como lo prueban el *Compendio*, la *Paráfrasis* o *Exposición* y el *Gran comentario*, además de varias cuestiones y opúsculos consagrados a problemas planteados allí; compuso un total de siete escritos en los que se ocupa del problema histórico más importante debatido en el *De anima*: el del intelecto, facultad principal del alma humana. El siguiente texto muestra estas oscilaciones de Averroes al pensar la teoría del intelecto material de Aristóteles:

> «Dije: Esto que he recordado sobre el intelecto material es algo que me había parecido así antes, pero cuando seguí más de cerca la investigación de las doctrinas de Aristóteles me pareció que el intelecto material no puede ser la sustancia receptora de la potencia que es algo en acto de manera absoluta, quiero decir, una de las formas, porque si esto fuese así, ciertamente no recibiría la totalidad de las formas. En cuanto a los contenidos propios

[122] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, pp. 1646-1647.

> de la imaginación, son aquellos que tienen una relación con el intelecto material tal como es la relación del objeto sensible con el sentido, quiero decir como lo visible en relación a la visión, no como la relación del ojo con la visión, es decir, el sujeto, según hemos dicho en este mismo libro. Ciertamente, el primero que dijo esto fue Abū Bakr ibn al-Ṣā'ig (Avempace). Los dos nos hemos equivocado. Todo esto lo expuse en mi Comentario grande al libro de Aristóteles *Sobre el alma*. Quien quiera conocer mi verdadera opinión sobre esta cuestión, debe acudir a ese libro. Dios es el que ayuda en lo correcto. No he dejado aquí este escrito por dos razones: la primera de ellas es que la mayoría de los compañeros ya lo han escrito; la segunda es que tiene la posición de ser una aporía en la doctrina de Aristóteles. Pues, ciertamente, Aristóteles sostiene que el intelecto material es eterno»[123].

Porque, en efecto, el gran problema al que se enfrenta Averroes al comentar el *De anima* de Aristóteles es la difícil y aporética cuestión del intelecto, expuesta por el filósofo griego en el libro III capítulo quinto de su obra *De Anima* y de la que se habían ocupado, no sólo los comentaristas griegos de Aristóteles, sino también los filósofos árabes anteriores a Averroes[124]. Fueron justamente las diferentes interpretaciones de los intelectos aristotélicos que este propuso las que dieron lugar en el mundo latino medieval a movimientos de pensamiento que fueron catalogados como contrarios a la religión cristiana y, en consecuencia, como rechazables.

La primera influencia de Averroes, testimonio de su presencia en la Europa latina, se halla en un pequeño tratado, escrito hacia 1225 por un maestro en artes, titulado *De anima et de potenciis eius*, en el que su autor muestra conocer la versión árabe-latina de la *Metafísica* de Aristóteles con el comentario de Averroes y su comentario al *De anima*[125]. Hacia mediados del siglo sus obras ya son conocidas en París, como da testimonio un códice, datado en 1243, conservado en la Biblioteca Nacional de París[126]. Pronto apareció una interpretación de Averroes según la cual defiende el intelecto agente como parte del alma y se opone a Avicena y su doctrina del Intelecto Agente separado. Esta lectura de Averroes hizo de él, hasta comienzos de la segunda mitad del siglo, un autor respetado que no inspiraba ningún temor, lo que explica que su nombre fuera usado

---

[123] Ibn Rušd: *Epitome de Anima*, edidit Salvator Gómez Nogales, Madrid, CSIC - IHAC, 1985, pp. 128-129. Hay traducción española: *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales, Madrid, UNED, 1987, pp. 213-214.

[124] Cf. R. Ramón Guerrero: *La recepción árabe del De anima de Aristóteles, al-Kindī y al-Fārābī*, Madrid, CSIC, 1992.

[125] Cf. R. A. Gauthier: "Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225)", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 66 (1982) 3-56.

[126] Cf. F. Van Steenberghen: "Le problème de l'entrée d'Averroès en Occident", en *L'averroismo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979, pp. 81-89.

por maestros en Artes y teólogos sin mayores problemas. Aparece expuesta en la obra anónima citada antes, *De anima et potenciis eius*, cuyas doctrinas fueron asumidas por algunos teólogos de París. El autor de la obra anota que «in hoc erravit Avicena, quia posuit intellectum agentem separatum ab anima»[127] y funda su argumentación en un resumen de Averroes. Incluso la interpretación que Guillermo de Auvernia hace de la noética del cordobés hacia 1230, ilustra que fue aceptado para combatir el materialismo psicológico de Alejandro de Afrodisias y para oponerse a Avicena. Incluso Alberto Magno, en su *Summa de homine*, escrita hacia 1242, afirma lo siguiente: «sequentes enim Aristotilem et Averroym… dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum anime humane»[128]. Pero también provocó una reacción, que se expresó en el *De potenciis animae et obiectis* y en la obra de Rogerio Bacon, en los que hay una vuelta a la doctrina del intelecto agente separado como fuente de iluminación del hombre, incluso identificado con Dios[129].

La segunda interpretación se produce, al parecer, en el movimiento llamado «averroísmo latino», cuando se le hace afirmar que el intelecto posible es uno para todos los hombres y que está separado del alma, lo que implicaría la negación de la inmortalidad del alma humana. La reprobación de esta idea la inició San Buenaventura (m. 1274), quien, al predicar la cuaresma universitaria de 1267, en sus *Sermones sobre los diez mandamientos* (*Collationes de decem praeceptis*) advertía del peligro doctrinal que amenazaba a la juventud:

> «De la excesiva audacia en la investigación filosófica proceden los errores en filosofía, como, por ejemplo, los que afirman que el mundo es eterno, o que no hay más que un solo intelecto para todos. Decir que el mundo es eterno es destruir toda la Escritura sagrada y afirmar que el Hijo de Dios no se ha encarnado. Sostener que hay un solo intelecto para todos es mantener que no hay verdad de la fe, que no hay salvación de las almas ni observancia de los mandatos. Formular esto proviene de la excesiva audacia de la investigación filosófica. Establecen ellos que es imposible al hombre mortal llegar a la inmortalidad. Tanto quien formule esto, quien lo mantenga, quien lo reproduzca o quien avance según esto, yerra gravísimamente, porque lo hacen contra este pasaje de los

[127] R. A. Gauthier: "Le traité *De anima et de potenciis eius*", p. 51.

[128] Alberto Magno: *Summa de homine*, q. 55, a. 3, en *Opera omnia*, ed. S. C. A Borgnet, Paris, vol. XXXV, 1896, p. 466b. Cf. R. A. Gauthier: "Le traité De anima et de potenciis eius", p. 19.

[129] R. A. Gauthier: "Le traité De anima et de potenciis eius", p. 18.

> mandamientos: *No hagas esculturas*, porque tanto el escultor como el defensor y el imitador, todos ellos están prohibidos aquí»[130].

San Buenaventura señala dos tesis como peligrosas: la eternidad del mundo, la unidad del intelecto. Pero son tesis originadas por la excesiva audacia en la investigación filosófica. No son tesis denunciadas como propias de Averroes, sino de los filósofos. Averroes es uno más. Quienes conciban tales ideas y quienes las imiten han de ser repudiados porque así lo hace la Escritura. La idea de San Buenaventura es impedir que los estudiantes y maestros de la Universidad se consagren a la filosofía, ciencia falsa y mundana, para conducirlos a la sabiduría cristiana: «Para que de la sabiduría mundana sean traídos a la sabiduría cristiana»[131].

Santo Tomás de Aquino participa en la polémica y ataca a Averroes desde una lectura del *De anima* de Aristóteles, al tratar de explicar la pluralidad de los actos de conocimiento y compendiando la tesis de la unidad del intelecto en su obra *De la unidad del intelecto contra los averroístas*:

> «Desde hace algún tiempo se extiende en muchos un error acerca del intelecto, que tiene su origen en lo dicho por Averroes, quien sostiene que el intelecto al que Aristóteles denomina posible, y que él mismo llama con el inconveniente nombre de material, es una cierta substancia separada del cuerpo según el ser, y que en modo alguno se une a él como forma; y, luego, que este intelecto posible es uno para todos los hombres»[132].

---

[130] Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae: *Collationes de decem praeceptis*, en *Opera omnia*. Tomus V: *Opuscula varia theologica*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegi S. Bonaventurae, Florencia, 1891, p. 514: *Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternurn, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere, quod non sit veritas fidei nec salus animarum nec observantia mandatorum; et hoc est dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus damnatur. Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae. Et tales ponunt, quod impossibile sit, mortale devenire ad immortalitatem. Et qui hoc confingit , aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit , errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati: Non facies sculptile; unde tam fictor quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur.*

[131] S. Buenaventura: *Collationes in Hexaëmeron*, collatio 1, 9; en *Opera omnia*. Tomus V: *Opuscula varia theologica*, p. 330: *Ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam*.

[132] Santo Tomás de Aquino: *De unitate intellectus contra averroistas*, ed. de Abelardo Lobato O.P. en Santo Tomás de Aquino: *Opúsculos y cuestiones selectas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, p. 111, con trad. castellana. *Tomás de Aquino: Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*, Introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 73.

Más tarde, Juan Duns Escoto volvió a insistir, en su *Comentario al Libro IV de las Sentencias,* en la culpabilidad de Averroes al considerar que el intelecto del hombre es una sustancia separada. Tras señalar que todos los filósofos establecieron, al definir al hombre, que «racional» es su diferencia específica y que, por tanto, el alma intelectiva es su parte esencial, afirma que existe algún filósofo notable que ha negado esto:

> «Como aquel maldito Averroes, en su ficción sobre el III *De Anima*, que no es inteligible ni para él ni para otros, establece que el intelecto es una cierta sustancia separada, que se une a nosotros por medio de las imágenes sensibles; unión que no pudo explicar ni él mismo ni ninguno de sus seguidores»[133].

¿Cuál es, entonces, la postura de Averroes sobre los intelectos de los que Aristóteles habla en su libro *De anima*? Para explicarla, es necesario tener en cuenta que el problema de los intelectos, desde Aristóteles, no es más que una manera de plantear el problema del conocer humano, algo que ha estado de manera permanente en la historia de la filosofía, como ya señaló Ernest Renan cuando afirmó lo siguiente haciendo una aproximación entre Aristóteles y Kant: «Sin duda, al traducir en lenguaje moderno la teoría del intelecto, expuesta en el tercer libro del *De anima*, liberándola de las formas demasiado substanciales del estilo aristotélico, se llega a una teoría del conocimiento bastante análoga a la que desde hace medio siglo ha conquistado el asentimiento de todos los espíritus filosóficos[134]. Sólo depende de nosotros hacer decir a Aristóteles: 1º, una impresión de fuera *recibida* por el sujeto pensante; 2º, una *reacción* del sujeto pensante sobre el dato de la sensación. La sensación da la materia del pensamiento; el *noûs* o razón pura da la *forma*»[135].

En sus distintas obras, Averroes habla de seis diferentes intelectos o facultades del alma, como ha puesto de manifiesto R. Taylor[136]: el intelecto agente; el intelecto material o potencial; el adquirido; el intelecto en hábito; el intelecto teórico; el intelecto pasivo. El

---

[133] Joannis Duns Scoti: *Quaestiones in quartum libri Sententiarum*, en cOpera omnia, tomus vigesimus, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, 1894, p. 37a: *Ille maledictus Averroes in fictione sua 3.* De Anima*, quae tamen non est intelligibilis, nec sibi, nec alii, ponat intellectum esse quamdam substantiam separatam, mediantibus phantasmatibus nobis conjungibilem; quam conjunctionem nec ipse, nec aliquisd sequax ejus adhuc potuit explicare.*

[134] Se refiere claramente a la teoría kantiana.

[135] E. Renan: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, p. 127.

[136] En su introducción a la versión inglesa: Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba: *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle*, nota 10, pp. XIX-XX.

primero, es decir, el intelecto agente, es una sustancia separada que actualiza los inteligibles en potencia. El intelecto material o potencial tiene varias interpretaciones en Averroes: mientras que en el *Epítome sobre el alma* es una disposición de las formas de la imaginación en el individuo, en el *Comentario medio* está también en cada individuo pero por encima de la imaginación como disposición proporcionada por el intelecto agente, y en el *Gran comentario* pasa a ser el intelecto único para todos los hombres que existe separadamente y que es el criticado por los autores latinos antes citados. El intelecto adquirido es el intelecto que se actualiza en el momento de la recepción de los inteligibles, que a su vez se convierten en acto también. El intelecto en hábito es una disposición que se da en el hombre que está ya preparado para el conocimiento y que sabe que este conocimiento puede ser recordado a voluntad. El intelecto teórico es el intelecto que contiene los inteligibles en acto y que existe como eterno en el intelecto material separado, pero como perecedero en el individuo. Estos tres intelectos, el adquirido, en hábito y teórico existen en el alma humana y son momentos distintos de una misma realidad, que es el alma. Finalmente, el intelecto pasivo es la facultad cogitativa humana que actúa sobre las formas de la imaginación cuando el sentido está ausente y Averroes dice que es una cierta razón[137].

Los latinos leyeron el *Gran Comentario* al *Sobre el alma*, que únicamente nos ha llegado en su versión latina. Aquí Averroes sostiene efectivamente que el intelecto material, por ser independiente del cuerpo, es uno numéricamente para todos los individuos. Ésta es una opinión a la que ha llegado después de revisar varias veces su propia doctrina inicial. En un primer momento, Averroes sostenía que el intelecto material era una disposición existente en el hombre para recibir las formas inteligibles:

> «El sujeto de esta disposición ha de ser un alma. No aparece aquí nada más próximo a que sea el sujeto de estos inteligibles de entre las potencias del alma como no sean las formas imaginativas, ya que se ha demostrado que únicamente existen con su existencia y perecen con su destrucción. Por lo tanto, la disposición que está en las formas de la imaginación para la recepción de los inteligibles es el primer intelecto material… De ahí lo que dice Alejandro que el intelecto material es una disposición solamente, abstraída de las formas y con ello

[137] He seguido aquí la presentación que R. Taylor hace de estos seis intelectos. En el *Gran Comentario De anima* se lee: *Et intendebac hic per intellectum passibilem formas ymaginationis secundum quod in eas agit virtus cogitativa propia homini. Ista enim virtus est aliqua ratio et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab eo apud formationem et ymaginationem*.

> pretende que no hay ninguna de las formas que sea una condición para su recepción de los inteligibles»[138].

Después sostuvo que este intelecto se generaba cada vez que el intelecto agente actuaba sobre el hombre. La versión final, tal como se halla en ese *Gran comentario*, es la de que el intelecto material es una substancia simple y eterna, única para todos los hombres.

Esta afirmación se inscribe en la polémica que mantuvo con los comentadores aristotélicos, especialmente contra Alejandro de Afrodisias, quien, al concebir al intelecto posible como una verdadera materia individualizada en cada hombre, lo entendía como algo perecedero y divisible, además de implicar que el ser humano no poseería por sí mismo ninguna actividad propia, a no ser la meramente pasiva de ser informado por el intelecto agente. Averroes, al sostener la unicidad de este intelecto material, al que llama de esta manera por comportarse como la materia, es decir, por estar en potencia para recibir todos los inteligibles, podría dar cuenta de cómo el hombre conoce el universal por la actuación del intelecto agente.

También en su *Comentario medio al Tratado Sobre el alma* reconoce la unidad plena de los intelectos que, sin embargo, se manifiestan de modo diverso:

> «Se ha explicado que el intelecto material es algo compuesto de la disposición que existe en nosotros y de un intelecto que está unido a esta disposición. En tanto que está unido a ella, es un intelecto dispuesto, pero no un intelecto en acto; es intelecto en acto en tanto que no está unido a esta disposición; este intelecto en sí mismo es el intelecto agente, cuya existencia se mostrará más adelante. A saber, en tanto que está unido a esta disposición ha de ser necesariamente un intelecto en potencia que no puede inteligirse a sí mismo, pero puede inteligir otra cosa distinta de sí, quiero decir, las cosas materiales; en cuanto que no está unido a ella, ha de ser necesariamente un intelecto en acto que se intelige a sí mismo, pero no intelige lo que hay aquí, quiero decir que no intelige las cosas materiales. Aclararemos esto más adelante, cuando esté claro que hay en nuestra alma dos acciones: una de ellas es hacer los inteligibles y la otra recibirlos; en tanto que hace los inteligibles

[138] Ibn Rušd: *Epitome de Anima*, pp. 124-125. *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, pp. 209-211.

> se llama agente y en tanto que los recibe se llama pasivo, pero no son más que una sola y la misma cosa»[139].

Es decir, intelecto material e intelecto agente no son otra cosa que una única y misma substancia. En tanto que autor de las formas inteligibles, se le denomina agente; en tanto que recibe esas formas, es material o en potencia. Ahora bien, no recibe las formas en sí mismo, sino unido a una disposición corporal, esto es, cuando está en el alma humana, donde las recibe abstrayéndolas de las imágenes sensibles, que son las que se forman en la capacidad imaginativa, que es lo propio del hombre.

Cuando realiza esta operación, cuando el intelecto material recibe las formas de la imaginación, se constituye en intelecto adquirido, que es el auténtico intelecto individual; es la ciencia concreta de que dispone cada individuo humano. Este intelecto individual es coparticipación en el saber universal. En consecuencia, el intelecto material, como disposición que el intelecto agente comunica a las almas, es único para todos los hombres. Es evidente, por consiguiente, que la negación de la inmortalidad del individuo, pero no de la especie humana, podría deducirse sin dificultad alguna.

## 2.7.- Ética y Política

Averroes se ocupó explícitamente de la política, persuadido de que el bien supremo, la última perfección y felicidad, sólo se alcanza en la Ciudad Perfecta. Para conocer su pensamiento político hay dos obras, las *Exposiciones* a la *República* de Platón y a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En esta última obra, habla de las dos clases de felicidad, la especial, propia de los filósofos, que es la más elevada porque es la propia de quienes poseen capacidades más desarrolladas para el pensamiento teórico, y la común, la perfección moral que comparten todos los hombres. Al establecer esta doble clase de felicidad, Averroes continúa la tradición de los filósofos árabes, especialmente la explicación de Alfarabi[140]. Pero lo que en esta obra hace Averroes es un

[139] Averroës: *Middle Commentary on Aristotle's* De anima *(Taljīṣ kitāb al-nafs li-Arisṭū)*, A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002, pp. 111-112.

[140] Cf. L. V. Berman: "The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd's Aristotle on Ethics", en *L'Homme et son univers au Moyen Age*, Actes du VII Congrès International de Philosophie Médiévale, éd. par Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve, Ed. Institut Supérieur de Philosophie, 1986, vol. II, p. 765.

comentario estrictamente teórico, mientras que en la *Exposición de la República* hace frecuentes referencias a la actualidad en que Averroes vivía.

También hay referencias dispersas en la *Exposición* a la *Retórica*, donde desarrolla la teoría de la *eudemonía* como felicidad esencialmente comunitaria y social, y no meramente individual, donde señala la importancia del discurso político para la comunidad, puesto que el lenguaje debe suscitar acciones virtuosas y justas como requisito imprescindible para una vida humana razonable y honesta, y donde afirma que la retórica está compuesta del arte del discurso y del arte de la ética, es decir, de la política:

> «Dijo [Aristóteles]: La retórica tiene dos utilidades. La primera es que por ella los ciudadanos son movidos a la realización de las acciones virtuosas, pues los hombres propenden por naturaleza hacia lo contrario de las virtudes justas. Cuando no son regulados por medio de los argumentos retóricos, los vencen los contrarios de las virtudes justas. Y esto es algo censurable, cuyo autor merece reprimenda y reprensión, es decir, aquel que propende hacia lo contrario de la acción justa o el dirigente que no regula a los ciudadanos por medio de los argumentos retóricos hacia las virtudes justas. Por "virtudes justas" quiero decir aquellas que son virtudes entre un hombre y otro, es decir, entre él y su asociado sea cual sea el tipo de asociación que, no de él para consigo mismo»[141].

Lo que aquí expone Averroes es una cuestión que aparece en sus escritos con frecuencia, siguiendo a Aristóteles: la finalidad de la retórica es persuadir al ciudadano para inducirlo a la realización de actos virtuosos. Es un tema que traslada a la poética[142]. De aquí la íntima relación de la retórica con la ética y la política. Las virtudes justas son las que conciernen a las relaciones humanas, no a las que cada uno tiene consigo mismo. Por ello, fija con claridad cuáles son las virtudes, siguiendo a Aristóteles, y cómo ellas sólo pueden ser en la sociedad:

> «Decimos, pues, que como ya era evidente en la primera parte de esta ciencia o ética, la perfección humana en su totalidad procede de cuatro géneros: virtudes teoréticas, virtudes dianoéticas, virtudes éticas y pericia en las artes prácticas. Todas estas perfecciones consideradas en sí mismas sólo tienen una finalidad teorética, mas por ello mismo sirven de base para el establecimiento de los principios que se utilizan para determinar la razón de su fin»[143].

---

[141] Ibn Rušd: *Taljīṣ al-Jitāba*, pp. 11-12. "Averroes: *Paráfrasis de la «Retórica» de Aristóteles*, capítulo Primero", p. 160.

[142] Cf. J.M. Puerta Vílchez: *Historia del pensamiento estético árabe*, p. 326.

[143] Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, p. 5.

Un poco antes de este texto, al comienzo de la *Exposición de la República*, obra en la que utiliza explícitamente como fuente textos de Alfarabi, determina que la obra versa sobre la ciencia práctica o política, cuyo objeto difiere de las ciencias teóricas, puesto que su fin consiste en los actos que pertenecen a la voluntad, es decir, en cuanto se basan en el libre arbitrio y la elección:

> «Decimos, pues, que esta ciencia, llamada sabiduría práctica, difiere esencialmente de las ciencias teóricas. Esto es evidente en tanto que su objeto difiere de los objetos de todos y cada uno de los saberes teóricos, y en cuanto sus principios son diferentes de los principios de éstos. Pues el objeto de esta ciencia práctica es el pensar volitivo, cuyo control está al alcance de nuestras fuerzas, y en tanto el fundamento de tal pensar es querido y preferido; del mismo modo como el principio del saber natural es la naturaleza, y su objeto el conocimiento físico, y como el fundamento de la ciencia divina es Dios, y su objeto el conocimiento divino. Además, esta ciencia práctica difiere de las ciencias teóricas, cuyo fin es el estricto saber, pues si conducen a cualquier tipo de acción lo es de modo accidental, como suele suceder con algunas cuestiones peculiares de los conocimientos matemáticos. Por el contrario, ahora el fin de esta ciencia práctica es exclusivamente la acción; más aún, sus partes difieren en razón de su proximidad a dicha actividad»[144].

Aunque forma parte de las ciencias prácticas por la naturaleza de su objeto, de sus principios y de su fin, pueden distinguirse en ella dos partes: Una general o teórica, que versa sobre las costumbres y hábitos del alma, es decir, los problemas generales sobre los que se basan las acciones políticas. Otra estrictamente práctica, que muestra cómo estas costumbres y hábitos se establecen en el alma, así como la organización de estas costumbres en los grupos sociales. La *Ética a Nicómaco* tiene como objeto la primera parte de la sabiduría práctica, mientras que la segunda es tratada por Aristóteles en la *Política* y por Platón en su *República*. Como la obra aristotélica no había llegado a sus manos, se ha de conformar con exponer la obra platónica:

> «La primera parte de este arte se contiene en el libro de Aristóteles llamado *Ética nicomáquea*, y la segunda parte en su libro llamado *Política* y también en este libro de Platón que intentamos exponer porque el libro de Aristóteles sobre la *Política* no ha llegado a nuestras manos»[145].

En el *Comentario* a la *Ética a Nicómaco*, allí donde Aristóteles trata del pasaje aristotélico en que se habla de la subordinación de las ciencias y de la política como la ciencia que proporciona el fin más deseable, en tanto que es el bien del hombre, Averroes insiste en que el principal

[144] Ibidem, p. 4.

[145] Ibidem, p. 5.

propósito del discurso ético es el gobierno de la ciudad y, más específicamente, el bien que debe ser buscado en ese gobierno: «Ciertamente es el arte de gobernar las ciudades»[146] y poco después lo vuelve a repetir: lo que está en discusión no es más que el noble arte de gobernar la ciudad[147]. Para él, la parte teórica de la política debe enseñar cómo el gobierno político ha de dirigirse a la felicidad de los ciudadanos y debe contener cuantas observaciones generales se refieran a esa felicidad[148]. Vuelve así a la consideración de que la felicidad del hombre sólo es posible conseguirla como ciudadano de un Estado y no en la soledad a la que habían llegado Avempace e Ibn Ṭufayl. Para Averroes, el hombre es, esencialmente, un ser político, porque tiene necesidad de los demás para alcanzar las virtudes por las que se consigue la perfección humana:

> «También parece evidente que es imposible para un hombre alcanzar por sí solo todas las virtudes, o que si fuese posible resultaría improbable, por lo cual un principio aceptable sería que pudiéramos encontrarlas realizadas separadamente en un conjunto de individuos. Asimismo, parece que ninguna de las esencias humanas pueda realizarse a través de una sola de estas virtudes, a no ser que un grupo de hombres contribuyan a ello; pues para adquirir su perfección un sujeto concreto necesita de la ayuda de otras gentes. Por esto el hombre es por naturaleza político»[149].

Su *Exposición de la República* está compuesta en parte por extractos, paráfrasis y citas de obras farabianas. Parece que se deja guiar[150] por Alfarabi en la comprensión de la filosofía política de Aristóteles y de Platón. Lo sigue principalmente cuando se trata de explicar aquellos problemas que surgen del contacto de esta filosofía política con la Ley islámica. Sin embargo, Averroes se aparta de Alfarabi, puesto que, en lugar de entregarse a una especulación puramente teórica, hace continuas referencias a la historia islámica y a la política de su época, que permiten precisar mejor su posición ante la sociedad islámica. Y, sobre todo, porque parece tomar como modelo ideal el Califato y no la república platónica.

---

[146] Averroes: *Moralium Nichomachiorum libri cum Averrois Cordubensis expositione,* en *Aristotelis opera cum Averrois Commentariis*, vol. III, fol. 2r D: *Quidem est ars gubernandi civitates*.

[147] Ibidem, fol. 8v H-I

[148] Cf. Ch. Butterworth: "New light on the Political Philosophy of Averroës", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by G. F. Hourani, Albani (N.Y.) SUNY Press, 1975, pp. 120-121.

[149] Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, p. 6.

[150] Cf. M. Mahdi: "Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d'Averroès sur la *République* de Platon", en *Multiple Averroès*, p. 94.

El comentario de Averroes a Platón, donde expone la parte práctica de la política, está dividido en tres partes. En la primera presenta las virtudes que son necesarias para los ciudadanos y postula el Estado Ideal, la sociedad perfecta, considerando los aspectos organizativos y estructurales de dicho Estado, con claras referencias al momento político en que él vivía. La segunda parte es un estudio del gobierno de dicho Estado, presidido por el filósofo, así como de las cualidades y educación que ha de poseer; es decir, es una especie de fundamentación teórica de la sociedad ideal. Se detiene además en analizar la virtud racional práctica que debe adornar al gobernante para enseñar y desarrollar la sabiduría:

> «Existen dos caminos para la educación: uno de ellos es enseñar a unos cuantos selectos, y se trata en este caso de la educación por medio de la demostración apodíctica. El segundo es la formación de las masas que es la enseñanza mediante la demostración retórica y poética. Parece evidente que no podrá realizarlo salvo que ya sea entendido en los saberes prácticos y haya desarrollado la virtud racional por medio de la cual los asuntos que se exponen en la ciencia práctica pueden realizarse en las naciones y comunidades, constituyendo la gran virtud moral por la cual se elige la justicia y la dirección política de las sociedades»[151].

La tercera parte, en fin, versa sobre las formas de gobierno, que recoge claramente de Platón, pone de manifiesto la diferencia que hay en las sociedades imperfectas respecto de la ciudad perfecta y realiza la crítica de los sistemas políticos por él conocidos. Está el gobierno virtuoso, del que dice que ya ha hablado y que se puede dividir en monarquía y aristocracia, y los regímenes ignorantes (timocracia, plutocracia, democracia y tiranía). A estas formas añade otras dos:

> «Opinamos que en este caso se trata de otro tipo de gobierno que es el del bienestar social, o sea, aquella forma cuyo fin es que los ciudadanos alcancen tan sólo el bienestar social. Si agregáis a esto el gobierno de la satisfacción de las estrictas necesidades materiales, entonces las formas de gobierno serían ocho»[152].

La idea general que se extrae del comentario de Averroes es la de que sólo la filosofía es la que puede dar la interpretación correcta de la Ley religiosa, que es la única y verdadera constitución del Estado en que piensa. De aquí que esté más vinculado a la propia comunidad islámica que lo que estaba Alfarabi, maestro suyo en este arte, precisamente porque era más consciente de la supremacía de la Ley divina y de su función política. Esto explica la crítica que

[151] Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, pp. 71-72.

[152] Ibidem, pp. 104-105.

hace de las instituciones políticas musulmanas, cuando éstas consideran que no es la filosofía la que puede regular e interpretar la Ley.

Solo el filósofo, mediante el «conocimiento abstracto» contenido en la Ley, puede explicar y aplicar la unidad política y religiosa del Islam. No es preciso, entonces, una nueva Ley promulgada por el Profeta-Filósofo, sino que basta con la correcta interpretación que se haga de la Ley ya revelada. De aquí la importancia que Averroes reconoce a la filosofía en el Estado islámico y la oposición y crítica que realiza de los teólogos musulmanes, quienes, creyéndose verdaderos intérpretes de la Ley, no hacen más que falsearla.

Averroes mantuvo una total continuidad con la filosofía elaborada por sus predecesores orientales, aunque matizada por su mayor referencia a la realidad de su época. Propone la realización de un Estado ideal, que parece identificar con el inaugurado por Muhammad y continuado por los primeros califas, pero pervertido posteriormente por la entronización de la dinastía omeya, con su iniciador, Muʿāwiya:

> «Se puede comprender lo que Platón dice respecto a la transición del gobierno virtuoso en un gobierno timocrático y del hombre virtuoso en individuo timocrático, comparándolo con lo acontecido al gobierno de los árabes en los primeros tiempos de los califas *rāšidūn*, que tendían a imitar el gobierno ideal, pero después, en los tiempos de la monarquía omeya fundada por Muʿāwiya, se convirtió en timocrático. Al parecer tal es también lo sucedido con el gobierno que ahora existe en estas penínsulas de al-Andalus y al-Magreb.»[153].

A la vez, realiza una dura crítica contra los gobiernos de su época, por no ajustarse a ese ideal de ciudad que correspondía a la obra platónica:

> «Puede verse a continuación lo que Platón considera las sociedades timocráticas y su transformación. Este tipo de gobierno es vil, despiadado y complaciente con los gobernantes; es inestable y perece ante cualquier problema que surja dentro o fuera de él… Así, muchas veces vemos a los reyes corromperse y transformarse en hombres tiránicos. Un ejemplo en este tiempo nuestro es el de la dinastía conocida por los almorávides al principio imitaba el gobierno basado en las normas, como bajo el reinado del primero de ellos, Yūsuf ibn Tāšufīn, pero luego cambiaron durante el reinado de su hijo, transformándose en una timocracia en la que dominaba la pasión por la riqueza. Más adelante cambió bajo su nieto, convirtiéndose en hedonismo, con todos los tipos de males anejos al culto del placer; y pereció a su debido tiempo. La razón fue que el nuevo sistema de los almohades que se les opuso en aquel tiempo se parecía al gobierno basado en las

[153] Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, pp. 119-120.

> normas. Tal es, pues, la transformación de un sujeto timocrático en una persona oligárquica… Consideremos ahora en qué tipo de sociedad puede transformarse aquella por sí sola. Diremos que Platón afirma que se transforma en una sociedad demagógica… El poder demagógico existente en nuestro tiempo a menudo se convierte en tiranía. Un ejemplo de ello es el gobierno que existía en este nuestro país, es decir, en Córdoba, después del 500/1106. Al principio era casi completamente demagógico, pero esta situación se transformó en tiranía después del 540/1146… Podéis ver esto claramente después de los años cuarenta [540/1146] en las costumbres y el comportamiento de los gobernantes y dignatarios andalusíes, ya que, debido al hundimiento del gobierno timocrático en el que se habían apoyado, llegaron a adquirir esas viles ideas que hoy poseen. Entre ellos sólo mantienen una situación excelente desde el punto de vista ético-social los que actúan de acuerdo con los preceptos de la ley religiosa, y esto es raro entre ellos»[154].

Además de la crítica a los gobiernos de la época, Averroes se ocupa del lugar que la mujer ocupa en la sociedad islámica y su reclusión en esta sociedad y recoge la tesis platónica de la igualdad entre hombres y mujeres dentro de la ciudad ideal que, siguiendo a Platón, propone, afirmando que la mujer goza de las mismas capacidades intelectuales que el hombre, por lo que no debe relegarse su función en la sociedad a ser mera sierva o esclava, dedicada a las tareas más ínfimas de la sociedad humana:

> «Habiendo terminado el estatuto correspondiente a las diversas clases de virtudes que existen en dicha sociedad perfecta, [Platón] vuelve a lo referente a los guardianes, especialmente en lo concerniente a cómo deben unirse [sexualmente], educar a sus hijos y al modo como deben procrear. Decimos, pues, que es evidente que si se desea mantener la naturaleza de dichos guardianes deben controlarse por medio de la reproducción, es decir, que la mayor parte debería procrear con sus semejantes, sin poder cohabitar con cualquier tipo de mujer, sino solamente con mujeres de su misma condición y que hayan sido educadas del mismo modo. Ahora bien, esto es obligatorio para todas las clases de ciudadanos y no sólo para la de los guardianes. Aquí se plantea un problema que debe ser investigado acerca de si existen mujeres cuyas naturalezas se asemejan a las de cada una de las clases de los ciudadanos, y en especial a la de los guardianes, o si la naturaleza de las mujeres es diferente de la de los varones. Si resulta que es el primer caso, entonces respecto de las actividades de la comunidad la mujer debe gozar de la misma posición que el varón en aquellas clases, de manera que entre ellas debería haber guerreras, filósofas, gobernantes y las demás. Si no fuera así, entonces la mujer debería realizar en las sociedades las actividades que por lo general no puede realizar el varón, como la educación doméstica, la procreación y otras semejantes. Sabemos que las mujeres, en tanto que son de la misma clase que los varones, comparten necesariamente el fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o en menos; esto es, en algunas actividades humanas el hombre es más diligente que la mujer, aunque la mujer

[154] Ibidem, pp. 121-144

> también puede ser más diligente en otras ocupaciones, sobre todo en las que se refiere a la práctica del arte musical. Por esta razón se dice que las melodías son mejores cuando han sido compuestas por los hombres y cuando son interpretadas por las mujeres. Si esto así, es decir, la naturaleza del varón y de la mujer son de la misma clase y aquellas naturalezas que son de una misma clase tienden a una misma actividad en una sociedad, entonces es evidente que en esta sociedad las mujeres deben realizar las mismas actividades que los hombres, aunque ellas suelen ser en general más débiles que ellos. Sin embargo, la mayoría de las mujeres son más hábiles que los varones en ciertas actividades, como el tejer, el coser y otras artes, así como por su forma de organizar, tanto en el arte de la guerra como en el resto, según se ha comprobado con los habitantes del desierto y en la *Ciudad de las Mujeres*. Del mismo modo, cuando algunas mujeres sean muy bien educadas y posean disposiciones sobresalientes, pueden llegar a ser filósofas y gobernantes. Sin embargo, como se ha creído que esto es algo infrecuente, algunas Leyes religiosas impiden que las mujeres puedan acceder al sacerdocio y al Sumo Sacerdocio; por el contrario, otras Leyes no descartan esta posibilidad, pero lo rechazan… En estas sociedades nuestras se desconocen las competencias de las mujeres, porque en ellas sólo son aceptadas para procrear, siendo confinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras capacidades. Como en estas sociedades las mujeres no son preparadas para ninguna de las virtudes humanas, con frecuencia parecen meras plantas, son una carga para los hombres, por lo que esto es una de las razones de la pobreza de estas comunidades, en las que llegan a duplicar en número a los varones, mientras que al mismo tiempo, y en tanto carecen de formación, no contribuyen a ninguna otra de las actividades necesarias, excepto en muy pocas, como el arte de hilar y el de tejer, las cuales realizan la mayoría de las veces cuando necesitan fondos para subsistir . Todo esto es evidente de suyo. Siendo esto así –y está claro por el caso de las hembras que comparten con los machos la lucha y otras cosas-, conviene que a la hora de elegirlas busquemos en ellas las mismas condiciones naturales que consideramos en los varones, por lo que deben ser educadas del mismo modo que ellos, por medio de la música y de la gimnasia»[155].

Dentro de esta concepción platónica que Averroes profesa, la política es el arte que tiene como fin guiar a los ciudadanos hacia su propia perfección. Averroes interpreta la tesis aristotélica de que el bien de la ciudad incluye en sí los demás bienes afirmando que el bien propio del hombre se realiza de manera más perfecta en la ciudad; la política, por tanto, no persigue un fin de algo superior y distinto a los hombres, sino que busca consumar la perfección individual. La política es un arte que debe mantener la justicia:

> «Conviene que cada hombre concreto se dedique en esta comunidad a una sola de las actividades sociales, a saber, el quehacer para el que se halle mejor dotado por la naturaleza. Esta es la equidad que confiere a la sociedad el poder conservarse y mantenerse mientras

[155] Ibidem, pp. 56-60.

> perduren sus principios y existan las fuerzas de las que acabamos de hablar. Tal sucede cuando los gobernantes y los súbditos están de acuerdo por propia convicción en mantener las normas establecidas, que debe estar arraigadas en jóvenes y mujeres, esclavos y libres, dirigentes y masas, y en general en todas sus partes; así, cada uno podrá ejercer la actitud acorde con su naturaleza y no se entretendrá en lo que no le corresponde. De este modo, dicha sociedad poseerá una estructura interna justa, porque en ella la equidad consistirá ante todo en que cada uno de sus ciudadanos haga tan sólo aquello para lo cual está dotado. En esto consiste la justicia política»[156].

La prudencia es el acto de la justicia y pertenece al gobernante; este debe poseer además las ciencias teóricas: la virtud especulativa es guía de la práctica: «la jefatura de esta sociedad corresponde necesariamente a los sabios»[157]. De ahí que el gobernante, como perfecto hombre de Estado, es el *Imām*, el que guía y el que debe ser seguido:

> «Así, pues, estos nombres de filósofo, rey y legislador son sinónimos; y lo mismo en el caso de *imām*, porque entre los árabes se considera *imām* al que se sigue en sus actos. Por ello, quien es seguido en estas acciones por ser un filósofo es un *imām* en sentido absoluto»[158].

De esta manera, para Averroes, el filósofo es necesario para la ciudad, para la comunidad, para la *Umma*, porque es el único que puede transformar de manera gradual las conductas de los ciudadanos y restablecer la definitiva ciudad ideal.

## 3.- AVERROES ASTRÓNOMO

Por haber rechazado interpretaciones anteriores y querer liberarse de ellas, Averroes no se limitó a ser un simple «comentarista» de Aristóteles. Todo su empeño se centró en experimentar cuanto le fuera posible: observó los fenómenos de la naturaleza y los celestes, analizó los efectos del clima sobre las complexiones de los hombres, estudió el comportamiento de los animales, se fijó en las características peculiares de diferentes pueblos. De sus observaciones y experimentos, que podrían ser considerados verdaderamente científicos para su época, extrajo conclusiones a veces diferentes de las que había obtenido Aristóteles, lo que permite percibir su libertad respecto de los aciertos y desaciertos de éste.

[156] Ibidem, p. 53.

[157] Ibidem, p. 50.

[158] Ibidem, p. 72.

Esta capacidad de observación se muestra, en primer lugar, en algunas de las referencias explícitas que en sus obras hace a cuestiones de astronomía. Como señala Julio Samsó[159], durante la presencia de almorávides y almohades en la Península se desarrollaron trabajos astronómicos continuadores de las escuelas de Maslama y Azarquiel, destacando la aparición de la escuela aristotélica compuesta por Avempace, Ibn Ṭufayl, Averroes, Maimónides y Alpetragius, siendo muy variables los conocimientos astronómicos que este conjunto de pensadores poseía y que aspiraban a estructurar una astronomía conforme con la física aristotélica, rechazando la astronomía de Ptolomeo, con sus epiciclos y excéntricas[160].

Se esbozará aquí solamente algunas de las ideas astronómicas propuestas por Averroes[161]. En primer lugar, su referencia a la pequeñez de la tierra, cuando en su *Exposición del De Caelo* de Aristóteles afirma que ha oído comentar que la parte occidental de al-Andalus, donde está la estatua de Hércules en Cádiz está muy cerca de la India. Curiosamente en la versión latina del pasaje se dice que él vio esa estatua que fue destruida por los bárbaros en el año 530 *a praedicatione Maumeti*, es decir entre los años 1135 y 1136 de nuestra era. El texto árabe dice así:

> «Hay quienes dicen que la tierra alcanza tal pequeñez que el lugar que se llama La estatua de Hércules, y que yo considero que es el llamado entre nosotros La estatua de la península de Cádiz, está cerca de los primeros confines de la tierra de la India, y por eso creen que el mar es el mismo y aclaran la veracidad de su dicho afirmando que los elefantes son creados en la tierra de la India y son engendrados también en el occidente extremo, y eso está con el extremo sur, el cuarto sudoeste, que es el país de los negros y de los bereberes. Así lo cuenta Aristóteles y yo mismo he visto a quien me ha contado que el elefante se encuentra en esos desiertos. Dicen: cuando el asunto es así, la naturaleza de los dos lugares es una y la misma, es decir, la tierra de la India y los límites del occidente. Cuando la naturaleza de los dos lugares es una y la misma, entonces eso no ocurre sino por dos casos: o porque el lugar es el mismo o porque uno de ellos está cerca del otro»[162].

[159] Julio Samsó: *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, p. 313.

[160] Ibidem, pp. 330 y 337.

[161] Cf. M. Cruz Hernández: *Abū l-Walīd ibn Rušd*, pp. 173-190.

[162] Ibn Rušd: *Taljīṣ al-samā' wa-l-'ālam*, ed. Ŷamāl al-Dīn al-'Alawī, Fès, Kulliyyat al-Ādāb, 1984, p. 276. Texto latino en *Averrois Cordvbensis…,* Tomus Quintus: *De Coelo et mundo*… Venetiis: Apud Cominum de Tridino Montisferrati, 1560, fol. 176v E-F: *Et ista idola attributa Herculi erant posita supra ripas maris continentis occidentem ex ultimo loco habitabili in septentrione super hoc mare, quousque; ad ultimum locorum habitabilium in meridie super hoc mare. Et unum istorum idolorum erat in ultimo occidentis Hispaniae, quod dicebatur idolum*

Hacia el año 1153 está en el norte de África, pues por el mismo texto sabemos que se hallaba en la ciudad de Marrakesh haciendo observaciones astronómicas y tratando de mostrar la circunferencia de la tierra, basándose en el hecho de que, si la tierra fuera plana, las estrellas no se verían en distinto lugar del cielo en el norte y en el sur, sino en el mismo sitio y de la misma manera:

> «Prueba también de que la tierra es esférica y que no es grande es que si nosotros nos dirigimos hacia el polo sur, sin que nos desplacemos mucho, se nos aparecerá en la esfera superior una estrella que no aparecía antes. Pues las estrellas que están bajo al-Farqadān[163] están ocultas en Egipto y en Chipre, pero no están ocultas entre la gente del cuarto norte occidental y oriental. Suhayl [Canopus][164] no aparece en este país nuestro que es la península de al-Andalus pero se dice que se ve en el monte conocido como Monte de Suhayl. Aparece en la tierra de los bereberes, que está tras el mar que hay entre nosotros y ellos, llamado el Estrecho. Yo he visto con mis propios ojos, estando en Marrakesh en el año 548 [= 1153] una estrella que no se ve en este país [nuestro]; esto en el monte conocido por Monte Dern y afirmaron que es Suhayl [Canopus]. El episodio de los eclipses lunares ocurre antes en oriente que en el occidente; esto es también prueba de la esfericidad de la tierra»[165].

Estas observaciones nos muestran que Averroes no fue ajeno a cuanto sucedía en el cielo. Sin embargo, no fue un astrónomo capaz de evaluar las teorías de sus predecesores matemáticamente, sino dogmáticamente: el cerrado sistema aristotélico requería astrónomos que ofrecieran modelos calculables que hicieran posible vincular los datos con los principios inmutables del movimiento

---

*Indiae: et ego vidi ipsum elevatum, deinde fuit corruptum in praelioi, quod crevit inter Barbaros et homines illius insulae, in anno cccc & xxx a praedicatione Maumeti*.

[163] Son las estrellas Beta y Gamma de la Osa Mayor, que son de las más brillantes de la constelación.

[164] Estrella del hemisferio sur que, sin embargo, puede verse desde la costa africana del Mediterráneo.

[165] Ibn Rušd: *Taljīṣ al-samā'*, p. 275. Averroes: *Aristotelis… cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis*, Quintum Volumen, Venetiis, fols. 312v L-313r A: *Est et aliud praetera signum hanc completae sphaericitatis tenere figuram, eamque parve esse magnitudinis demonstrans, quod, quando modicum transferimur ad polum meridiei, apparent nobis stellae in superiori orbe, quae non visae erant prius. Stellae enim apparentes in regione Alfarcadin, latent in Aegypto, et Chobara, quae tamen nec in orientali, nec occidentali septentrionis plaga latitare videntur, Sahil quoque non apparet in hac regione nostra, quae est insula Andalosiae, nisi ut fertur in ipso monte nomine Febul, apparet autem in terra Alcharchi, quae est post litora maris, quod mediat inter nos, et illos, vocatum Dechac. Etiam vidi ipse terra Meroch anno quingentesimo quadragesimo octavo computi nostri stellam unam, nunquam antea in hac nostra regione conspectam, et hoc in monte dicto Hasdech, et existimarunt hanc fuiise Sachil. Eclipses quoque lunares prius se ostendunt plagis orientis, quam occidentis, quod similiter huis sphaericitatem demonstrat.*

circular eterno[166]. Rechazando la cosmología de Ptolomeo, se trata de volver al sistema de las esferas homocéntricas de Aristóteles, según el cual el eterno movimiento de los cuerpos celestes debe ser absolutamente regular, porque el centro de la tierra debe coincidir con el centro del universo, y sosteniendo que esferas y planetas no son entidades matemáticas sino sustancias animadas. Pero no siempre Averroes rechazó el sistema ptolemaico, porque hay que tener presente que hubo dos períodos en su pensamiento astronómico[167].

En su *Compendio de Metafísica* parece ser fiel a Ptolomeo. En primer lugar, cuando se plantea el problema del número de los movimientos de los cuerpos celestes, donde todavía se le ve aceptando la doctrina de las excéntricas y epiciclos y apartándose de la teoría expuesta por Eudoxo y su discípulo Calipo, que fue seguida por Aristóteles:

> «Por lo que respecta al número de movimientos y cuerpos movidos en virtud de ellos, cuestión es que debemos tomar de la ciencia astronómico-matemática, exponiendo acerca de la cuestión la doctrina más común en nuestros tiempos, o sea, aquella en la cual no discrepan los cultivadores de esta ciencia, desde Ptolomeo acá, y reservando para los que a esa ciencia se dedican aquella otra que es entre ellos objeto de controversia… Al hablar de proposiciones comunes en una ciencia, entiendo por éstas aquellas que no son objeto de discrepancia por parte de los cultivadores de esa ciencia; por lo cual nos decidimos a presentar aquí tales opiniones. Decimos, pues, que en lo que todos convienen respecto a los movimientos de los cuerpos celestes, es en que su número llega a treinta y ocho, a saber: cinco para cada uno de los tres planeta superiores, que son Saturno, Júpiter y Marte; cinco para la Luna; ocho para Mercurio; siete para Venus; uno para el Sol, en cuanto se le considera en una esfera excéntrica y no en el epiciclo; y uno para la esfera circundante universal, que es la esfera de las estrellas fijas»[168].

En segundo lugar, la cuestión de la existencia de una novena esfera, que transmitiera el movimiento a las esferas inferiores. Rechazada su existencia, afirma que es la esfera de las estrellas fijas la más noble y la que es sede del movimiento supremo:

---

[166] Cf. Gerhard Endress: "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam", in Jan P. Hogendijk and Abdelhamid Sabra (eds.): *The Enterprise of Science in Islam*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2003, p. 151.

[167] Sigo aquí el desarrollo hecho por Julio Samsó: *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, pp. 338-342. Cf. también A. Sabra: "The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitrūjī" pp. 233-253, en: Everett Mendelsohn (ed.): *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in honor of I. Bernard Cohen* Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 233-253; reimpreso en: A. I. Sabra: *Optics, Astronomy and Logic: Studies in Arabic Science and Philosophy*, Aldershot, Ashgate Variorum, 1994, pp. 133-155.

[168] Averroes: *Compendio de Metafísica*, pp. 133-134 del texto árabe y pp. 212-213 de la versión castellana

> «En cuanto a la existencia de una novena esfera, es objeto de duda, pues Ptolomeo creyó que había en la esfera del Zodíaco un movimiento lento, distinto del diurno, movimiento que verificaba su revolución en miles de años, mientras que a otros les pareció que tal movimiento no era otro que el de avance y retroceso… En mi concepto, no es cierto que exista una novena esfera sin estrellas, porque la esfera sólo existe por causa del astro, que es la más noble de sus partes, por lo que, cuanto más se multipliquen en la esfera las estrellas, tanto más noble será ésta»[169].

En su *Gran Comentario a la Metafísica* se produce el cambio a la astronomía aristotélica, rechazando los movimientos celestes que antes había aceptado porque implican movimientos que no coinciden con el centro de la tierra y, por tanto, que no son posibles:

> «La teoría de las esferas excéntricas o epiciclos es contraria a la naturaleza. El epiciclo es algo imposible porque el cuerpo que se mueve en círculo se mueve sobre el centro del universo, no fuera de él, pues aquello que se mueve en círculo define el centro. Si hubiera un movimiento circular fuera de este centro, entonces habría otro centro además del primero y otra tierra además de esta tierra. Pero se ha mostrado en la filosofía natural que esto es imposible. Tal parece que es el caso respecto a la esfera excéntrica propuesta por Ptolomeo: si hubiera varios centros, tendría que haber una multitud de cuerpos celestes fuera del lugar de la tierra y el centro dejaría de ser único, se extendería y sería divisible. Todo esto no es posible… Debemos examinar esta astronomía antigua desde el comienzo. Es la verdadera astronomía, que está de acuerdo con los principios naturales. Está basada, según creo, en el movimiento de una única esfera sobre un único centro y dos diferentes polos, que pueden ser dos o más, según lo que aparece a los sentidos, pues tales movimientos pueden dar origen a la aceleración, la retardación, el ascenso o el retroceso de un astro, y otros movimientos de los cuales Ptolomeo no puede encontrar una disposición. Según esto, un astro puede aparecer más cerca o más alejado, como en el caso de la luna. En mi juventud yo esperaba completar esta investigación, pero ahora que he envejecido he abandonado esta idea, a causa de los obstáculos que encontré en mi camino. Pero esta explicación quizá induzca a alguien a estudiar estas cosas más tarde. En nuestros días la astronomía ya no es algo real, pues la astronomía que existe ahora es algo que solamente está de acuerdo con cálculos, pero no con la realidad»[170].

La posición de Averroes en este *Gran Comentario* es muy distinta de la que había expuesto en su *Compendio de Metafísica*, ignorando los argumentos que en este había formulado. La perspectiva final de esta cuestión científica es la subordinación de la ciencia aplicada a la teoría física de Aristóteles, cuya filosofía estaba basada, según Averroes, en la verdadera ciencia

[169] Ibidem, p. 134 y pp. 214-215 respectivamente.

[170] Ibn Rušd: *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a*, vol. III, pp. 1661-1664.

natural[171], que es la que ofrece demostraciones ciertas. En definitiva, se trataba de restaurar la astronomía aristotélica desde el punto de vista de la filosofía y no desde la astronomía matemática, que Averroes rechaza claramente al final de ese texto, por considerarla ajena a la realidad observable.

## 4.- AVERROES MÉDICO

Junto a las matemáticas, la geometría, la óptica y la astronomía, la medicina fue una de las ciencias más importante en el mundo árabe y nexo de unión entre el saber de la antigüedad y el de los tiempos modernos. Fue el resultado de la confluencia de la tradición griega, representada especialmente por Hipócrates y Galeno, con las experiencias y teorías de persas e indios. El primer gran médico del mundo islámico fue Abū Bakr al-Rāzī (m. 925), el Rhazes de los latinos, dotado de un notable sentido de la observación y hábil en el pronóstico y en el análisis de los síntomas de una enfermedad. Con él la medicina pasó de la heredada del mundo griego a la medicina autóctona y original, con un sistema de contenidos y razonamientos propios. Después, con Avicena (m. 1037), la medicina árabe alcanzó su cima y perfección. Su genio filosófico le permitió unificar el conjunto de las teorías anteriores en un amplio sistema, cuyo núcleo trató de racionalizar. Aunque escribió diversas obras, la que le inmortalizó en el ámbito de la medicina fue el *Canon*, intento de ordenar sistemáticamente todas las doctrinas médicas desde Hipócrates a Galeno y a los últimos médicos alejandrinos.

En al-Andalus la medicina tuvo también un amplio desarrollo. Especialmente durante el siglo XII por obra de la familia de los Banū Zuhr, con uno de cuyos miembros, como se ha señalado anteriormente, tuvo relación Averroes. Pero si la tarea de los Banū Zuhr fue fundamentalmente práctica, la tarea médica a la que Averroes se entregó tuvo un carácter más teórico, en línea con su formación filosófica. Aunque sirvió como médico en la corte del califa almohade Abū Yaʿqūb Yūsuf, sus observaciones personales tienen en general un carácter elemental, que permiten deducir que no se consagró por entero a la práctica de este arte. El médico, en tanto que era un *ḥakīm*, debía preocuparse más por mantener la salud que por curar al enfermo. Hacía lo que hoy se llama «medicina preventiva», más vinculada a la teoría que a la práctica de sanar. Comentó Averroes las siguientes obras de Galeno: *De los elementos*, *De la complexión*, *De las facultades naturales* y *Las diferencias y causas de las enfermedades y sus síntomas*. A estas exposiciones se añaden algunas obras originales, pero basadas en ideas

[171] Cf. Gerhard Endress: "Mathematics and Philosophy in Medieval Islam", p. 153.

de Galeno, como *Las distintas clases de complexiones*, *La duración de los accesos*, *La triaca*, *La conservación de la salud* y *El método terapéutico*[172]. En estos últimos libros originales, Averroes diserta sobre aspectos concretos de la medicina, frente a la generalidad de esta que expone en su gran obra médica[173].

Averroes ha sido más conocido en Europa durante la Edad Media y el Renacimiento por algunas de esas obras, pero especialmente por su gran libro de medicina, el *Kitāb al-kulliyyāt fī l-ṭibb* (*Libro de las generalidades de la medicina*)[174], conocido en el mundo latino por la transcripción latina de su título, *Colliget*, enciclopedia médica en la que el cordobés funda sus análisis sobre bases nuevas, criticando las teorías anatómicas de Galeno y poniendo de relieve sus errores, especialmente los relativos a los miembros. Sin embargo, aun reconociendo la superioridad de Galeno desde el punto de vista de la observación y la práctica, reconoce la superioridad aristotélica de la argumentación racional. En todas estas obras, Averroes contribuye de manera notable al conocimiento del tratamiento y diagnóstico de las enfermedades infecciosas e, incluso al de la dietética, reconociendo las propiedades salutíferas de algunos alimentos, aunque aporta pocas novedades en el campo de la medicina anatómica. Averroes, como en su filosofía, sigue también aquí la idea aristotélica de que la ciencia es un conocimiento de lo universal, por lo que en medicina lo general debe estar más allá de la observación, vinculando los fenómenos con sus causas. Por esto, acentúa siempre, de manera explícita o implícita, la necesidad del razonamiento en medicina y la afirmación de que un buen médico debe ser necesariamente filósofo, pero no rechaza la práctica médica como fuente de aprendizaje para llegar a premisas empíricas esenciales para el arte de curar[175].

[172] *Averrois Opera. Commentaria Averrois in Galenum*, Edidit Mª de la Concepción Vázquez de Benito, Madrid, CSIC - IHAC, 1984.

[173] Una exposición de estos pequeños tratados lo ofrece Mª Concepción Vázquez de Benito: "Sobre unos textos médicos inéditos de Ibn Rušd", en *Al encuentro de Averroes*, pp. 93-104.

[174] Ibn Rušd: *Kitāb al-Kulliyyāt fī l-ṭibb*, ed. J. M. Fórneas y C. Álvarez Morales, Madrid, C.S.I.C., 2 vols., 1987. *El Libro de las generalidades de la medicina*, traducción de Mª de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Madrid, Ed. Trotta, 2003.

[175] Cf. Roger Arnaldez: *Averroes, un rationaliste en Islam*, París, Éditions Balland, 1998, cap. II, *Averroes médecin*, pp. 45-51.

En el *Kitāb al-kulliyyāt*, Averroes se propone ofrecer una obra de consulta en la que el médico encuentre todo aquello que necesite para la práctica de su profesión. Comienza explicando qué es el arte de la medicina, cuál es su fin y en cuántas clases se divide:

> «El objetivo de este tratado es establecer aquí, en lo que se refiere al arte de la medicina, una suma que sea suficiente dentro de su brevedad y su concisión y que sea como una introducción para quien quiera profundizar en las partes del arte y como recuerdo para quien las conoce. Escogeremos para ello las opiniones que se correspondan con la verdad, aunque se contradigan con el punto de vista de los que se han ocupado de dicho arte. Decimos que el arte de la medicina es un arte práctica fundada en principios verdaderos, con los que se busca la conservación de la salud del cuerpo humano y la eliminación de la enfermedad, en la mayor medida que sea posible en cada uno de los cuerpos. El fin de este arte no es, necesariamente, la curación sino obrar de modo conveniente en la medida y en el tiempo oportunos. Luego, esperar que se cumpla su fin, como ocurre en el arte de la navegación y en el de la estrategia militar. Y como las artes prácticas, como tales, comprenden tres partes: la primera, el conocimiento de los objetos; la segunda, el conocimiento de los fines que se buscan alcanzar con tales objetos; la tercera, el conocimiento de los medios con los que conseguir tales fines en esos objetos, [del mismo modo] el arte de la medicina se divide, de forma necesaria, primeramente en esas tres partes. La primera, que es el conocimiento de los objetos, es la que [sirve para] conocer los miembros que forman el cuerpo humano, tanto los simples como los compuestos. Como el fin que se busca es doble, conservar la salud y eliminar la enfermedad, esta parte se divide en otras dos: en la primera de ellas se aprende qué es la salud con todo lo que la conserva, que son las cuatro causas: material, forma, eficiente y final, y el conjunto de sus efectos; en la segunda se conoce la enfermedad, también con todas sus causas y efectos. Y como el solo conocimiento de la salud y la enfermedad no es suficiente para el cuidado de aquélla y la anulación de ésta, estas dos partes se dividen también en otras dos, la primera conocer cómo se conserva la salud y la segunda cómo se elimina la enfermedad. Y como ni la salud ni la enfermedad se evidencian por sí mismas al comienzo del proceso, es preciso también conocer los síntomas de ambas»[176].

La medicina, pues, es el arte que busca la conservación de la salud y la curación de la enfermedad y reconoce que el cuerpo está constituido por elementos, humores, temperamentos o complexiones, capacidades, neumas y órganos, distinguiendo entre éstos los compuestos de partes similares y los que están formados de partes desemejantes (luz y aire, alimentos y bebidas, movimiento y reposo, sueño y vigilia, vacuidad y repleción, y estados anímicos) que no pertenecen a la naturaleza propia del organismo individual[177].

[176] Averroes: *El Libro de las generalidades de la medicina*, pp. 43-44.

[177] M. Concepción Vázquez de Benito: "Sobre unos textos médicos inéditos de Ibn Rušd", p. 97.

Tras el prólogo, la obra está dividida en los siguientes siete libros. 1) Libro de la anatomía, donde habla de los distintos órganos que componen el cuerpo humano. 2) Libro de la salud, donde define la salud y señala las utilidades que poseen los órganos corpóreos y las facultades del alma. 3) Libro de las enfermedades, donde trata de las enfermedades de los órganos y expone las causas de las distintas enfermedades. 4) Libro de los síntomas de la salud, señalando los signos que manifiestan los distintos órganos y las enfermedades internas. 5) Libro de los medicamentos y de los alimentos, amplísimo tratado de las diversas clases de medicamentos, así como de las características de los alimentos y sus clases[178]. 6) Libro de la protección de la salud, en donde comienza afirmando que «esta parte constituye el más importante de los dos objetivos que persigue este arte»[179]; señala el régimen de vida que debe llevarse para conservar la salud, destacando el ejercicio físico, el baño, el sueño y otros regímenes en función de la edad. 7) Libro de la terapéutica o curación de las enfermedades, donde habla del diagnóstico de las enfermedades, de sus clases, de su tratamiento y de la curación de algunos accidentes. Como esta obra se ocupa, según Averroes mismo, de las generalidades de la medicina, muestra su preocupación por las particularidades de la misma y por eso al final recomienda el *Taysīr*, el libro de Avenzoar que Averroes le había pedido que escribiera y que él mismo copió:

> «Cuando queramos establecer el tratamiento para curar la enfermedad de un órgano, el método a seguir será el propuesto por los autores de los tratados de medicina, y agregaremos a estos asertos nuestros generales los particulares. Pues no cabe la menor duda de que el arte de la medicina merece tener en cuenta en la medida de lo posible las cuestiones particulares, y cuya exposición nosotros aplazamos para otro momento en que nos hallemos menos ocupados y con menor afán. En consecuencia, pues, a quien le llegue este libro carente de esa parte, deberá consultarla en los tratados de medicina. Y entre ellos, sin duda alguna, el más idóneo es el libro llamado *Taysīr*, compuesto en nuestro tiempo por Abū Marwān b. Zuhr, a quien yo mismo se lo pedí y copié, sirviéndome como punto de partida. Porque, como acabamos de afirmar, este libro, que contiene las cosas particulares de la medicina, se adapta perfectamente a los asertos generales. Aunque –como suelen hacer los autores de tratados de medicina– añade al tratamiento la relación de los síntomas y las causas de la enfermedad, lo cual no es necesario para los que lean nuestro libro. Considerarán solamente, pues, el aspecto relativo al tratamiento. En suma, quienes adopten para sí los asuntos generales que nosotros escribimos, puede que alcancen no sólo la correcta aplicación del tratamiento, sino también los errores de los autores de tratados de medicina al interpretar aquél y utilizarlo. ¡Dios es El que da el éxito y no hay otro! ¡Júzguenos Él! ¡Cuán excelente es el Protector! Se terminó el

[178] Como curiosidad, recojo la afirmación que hace del arroz: “Cocido con leche es un alimento delicioso”, Averroes: *El Libro de las generalidades de la medicina*, p. 288.

[179] Ibidem, p. 359.

> libro, ¡alabado sea Dios!, gracias a su ayuda, que es incalculable. ¡Bendiga y salve a su enviado, Mahoma, y a su familia!»[180].

Cabe reseñar, finalmente, que en cuestiones fisiológicas y psicológicas, Averroes se muestra aristotélico. Destaca la importancia que atribuye al calor natural transmitido desde el corazón a todos los miembros a través de la sangre, alaba el clima templado de al-Andalus, que es el más atemperado y recalca el valor de la dietética y de la farmacopea. Por otra parte, menciona la posibilidad de encontrar errores en los tratadistas anteriores, lo que prueba, una vez más, su espíritu crítico y su experiencia y capacidad de observación[181].

## 5.- AVERROES JURISTA

El último aspecto que en la biografía de Averroes como polígrafo queda por abordar es su figura como jurista y su dedicación al derecho islámico[182]. Para comprender esta importante faceta del filósofo cordobés no sólo hay que repasar su historia familiar, sino que hay que recordar que la religión y el Estado al que pertenecían exigían una teoría política en la que la única ley por la que se gobernaban era aquella que había sido revelada por Dios al profeta Mahoma. Los vínculos de los hombres con Dios y con los otros hombres quedaron regulados en las *ʻibādāt* o relaciones con Dios a través de las prácticas cultuales, fundadas en datos coránicos, que no debían sufrir variación a lo largo de los tiempos, porque son intangibles, y en las *muʻāmalāt* o relaciones jurídicas y político-sociales, sobre las que hay pocas referencias coránicas, que se reducen a principios de tipo muy general, y que, por consiguiente, pueden variar según las épocas y los lugares en que se apliquen. Al depender las relaciones entre los hombres de tiempos y espacios, la propia ley, aunque fuera elaborada por juristas en muchos casos más preocupados por agradar a la autoridad que por la propia realidad social, estaba sometida a las exigencias de la historia, haciendo posible la existencia de un principio evolutivo en el Derecho, que le dio uno de sus rasgos más distintivos en sus primeros momentos: el carácter de mutabilidad de la ley, que luego quedó estancado por la inmutabilidad que parecieron otorgarle algunas escuelas jurídicas. Pero esa ley, mutable, ya no es la *šarīʻa*, que es de carácter inmutable, porque supone la expresión de la voluntad de

[180] Ibidem, p. 474.

[181] Una clara y breve exposición de la medicina de Averroes se encuentra en M. Cruz Hernández: *Abū l-Walīd Muḥammad ibn Rušd*, pp. 255-274.

[182] Cf. M. Cruz Hernández: *Abū l-Walīd ibn Rušd*, pp. 225-235.

Dios, el Legislador (*al-Šāriʿ*), sino una ley que va cambiando con el tiempo y que se pretende inmutable por algunos. Se trata del *Fiqh*, la práctica jurídica, consecuencia de los esfuerzos que llevaron a cabo los especialistas para aplicar las directrices generales de la Ley religiosa (*šarīʿa*) a las circunstancias diversas a que se vio sometida la sociedad islámica.

La necesidad de fijar un sistema de normas y reglas referentes a las obligaciones del creyente, que regularan las conductas del hombre, provocó el nacimiento de la ciencia del Derecho (*Fiqh*), que se fundó en las fuentes del Islam y contó con dos disciplinas: los *uṣūl al-fiqh* o principios del derecho, procedimientos metodológicos que se emplearon como reglas para deducir la normativa legal; y los *furūʿ al-fiqh* o ramas del derecho, conjunto de reglas prácticas que proceden de las fuentes. Los diversos procedimientos metodológicos tuvieron como base la reflexión racional, aplicados por las diferentes escuelas (*maḏhab*) que se constituyeron. Estas escuelas se pueden clasificar entre la que defendía una lectura literal de los textos hasta las que sostenían posiciones más abiertas y audaces, siempre dentro de la confrontación entre quienes aceptaban argumentos racionales y filosóficos, incluso procedentes del pensamiento griego, y quienes pretendían purgar al pensamiento islámico de elementos ajenos a él. La principal escuela jurídica existente en al-Andalus fue la sunní de los *Mālikíes* o seguidores de Mālik b. Anas (m. 795), que aceptaba la posibilidad de modificar las tradiciones si se oponían al bien común, admitía la opinión personal (*rāʾy*) y el recurso a costumbres extraislámicas, para adaptar las normas islámicas a las necesidades concretas de un territorio.

Averroes, como quedó dicho, pertenecía a una familia de juristas, en la que su abuelo ha sido presentado como uno de los juristas más grandes de su tiempo, profundo conocedor de los fundamento del derecho mālikī, una autoridad muy solicitada y autor de una obra importante en el ámbito de las ciencias jurídicas[183]. Murió justamente el mismo año en que nacía su nieto, en 1126. Su hijo, el padre de Averroes, también fue cadí en Córdoba. Los hijos de Averroes continuaron la misma tradición jurídica. Había en al-Andalus en tiempos del abuelo de Averroes tras la llegada de los almohades, que provocó una marginación de la escuela mālikī frente al reconocimiento de las escuelas ẓāhirī y šāfiʿī.

El perfil de Averroes como jurista está más en la línea de un jurista teórico, por su carácter de filósofo y racionalista, que de un jurista dedicado a la práctica del derecho, aunque ejerció como muftí y como cadí. Se debe esta consideración al estudio de su obra jurídica, la *Bidāyat al-*

[183] Cf. Vincent Lagardère: "Abū l-Walīd b. Rušd *qāḍī l-quḍāt* de Cordoue", *Revue des Études Islamiques*, 54 (1986) 203-224.

*muŷtahid*[184], ya señalada anteriormente, frente a otras obras que se le han atribuido y que, al parecer fueron obra de su abuelo, como el *Kitāb al-bayān wa-l-taḥṣīl* (*Libro explicativo de la adquisición del saber jurídico*)[185], *Al-Muqaddamāt al-mumahhadāt* (*Introducciones que facilitan el camino*)[186] y el *Kitāb al-nawāzil fi l-fatāwā* (*Colección de sentencias y consultas jurídicas*)[187].

Con los almohades[188], los cambios producidos en el ámbito jurídico afectaron más a los aspectos ideológicos que a la estructura del ejercicio del Derecho. La doctrina almohade se fundaba en una exclusión del razonamiento y de la apreciación individual en el establecimiento de la Ley, en la utilización directa de las fuentes y en la condena del uso exclusivo de tratados de aplicación jurídica, en el carácter obligatorio de las formas prohibitiva e imperativa, en la imposibilidad de restringir a casos particulares lo expresado en forma general, en la modificación y enriquecimiento del *fiqh* y en la condena de la pertenencia a una sola escuela jurídica.

En relación con Averroes, señala Martos[189], su actividad como muftí y como cadí está atestiguada por la información ofrecida por algunos biógrafos y su probado nombramiento como cadí de Sevilla en el año 1169 y luego como *qaḍī al-ŷamā'a* en Córdoba en 1180 o 1182, cargo este último que tenía un carácter religioso, político y jurídico, y tal como se deduce de las soluciones que como muftí y cadí se encuentran en su obra *Bidāya*, en la que Averroes dio muestras de un gran esfuerzo de sistematización y de racionalización, de objetividad y de certeza[190]. En su actividad jurídica, Averroes adoptó el esfuerzo intelectual, el uso del razonamiento individual y un centrarse en los fundamentos; en el uso del razonamiento por analogía, el *qiyās*, rechazó el razonamiento probable por el razonamiento cierto (*qiyās yaqīnī*),

---

[184] Ibn Rušd: *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, El Cairo, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1966. Hay traducción inglesa: *The Distinguished Jurist's Primer*, Translated by Professor Imran Ahsan Khan Nyazee, 2 vols., Reading, U.K., The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Pub., 1994.

[185] Ibn Rušd al-Ŷadd: *Kitāb al-Bayān wa-l-taḥṣīl*, ed. M. Ḥajjī, 22 vols. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2nd. ed., 1991.

[186] Ibn Rušd al-Ŷadd: *al-Muqaddamāt al-mumahhadāt*, ed. M. Ḥajjī, 3 vols. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1988.

[187] Ibn Rušd al-Ŷadd: *Fatāwā Ibn Rushd al-Jadd*, ed. M. al-Ṭalīlī, 3 vols. Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1987.

[188] Sigo aquí lo expuesto por Juan Martos Quesada: "Averroes como muftí", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 119-126.

[189] Ibidem, pp. 124-125.

[190] Abdel Magid Turki: "La place d'Averroès juriste dans l'histoire de malikisme et de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, p. 33.

aplicable en los casos rectamente establecidos; reconoció el carácter probable del recurso al consenso, *iŷmā'*, que en la tradición islámica se consideraba como una de las fuentes de la Ley islámica, como el acuerdo universal e infalible de la comunidad.

La *Bidāya* de Averroes es una obra que pertenece al género de la *'ilm al-jilāf* o ciencia de la discordancia o desacuerdo existente entre los diversos juristas musulmanes, que analiza las diferencias existentes entre ellos. Se trata de una obra de jurisprudencia comparativa, que ocupa un lugar único entre los manuales de la Ley islámica. Pero Averroes no se limita a recordar las divergencias legales entre las escuelas, sino que acude a otros juristas que ejercieron influencia en el desarrollo de la ley islámica, como la escuela ẓāhirī y algunos musulmanes de las primeras generaciones[191]. Su intención es preparar al jurista para la tarea de emitir juicios de manera independiente a partir de los precedentes formulados por sus antepasados para administrar justicia. Averroes ofrece en él las bases para la interpretación y formulación de la ley islámica, combinando su conocimiento filosófico y legal, con lo que va más allá de las diferentes escuelas y metodologías, en cuanto a la libertad de pensamiento y a su interés por la lógica y la racionalidad. Así comienza en la introducción de la obra:

> «Nuestro fin en esta obra es fijar para mí mismo, a modo de recuerdo, las reglas que son objeto de acuerdo y aquellas que son controvertidas, junto con los argumentos en apoyo de ellas; abordar los puntos difíciles y las causas de divergencia, que funcionan como principios y cánones, en previsión de lo que pudiera surgir ante el intérprete de las leyes, de hecho, en cuestiones no expresamente previstas por la legislación. En su mayor parte, estas cuestiones están claramente cubiertas por la ley o están estrechamente relacionadas con su enunciado. Son las mismas cuestiones que han reunido el acuerdo o que han planteado controversias notorias entre los juristas musulmanes, desde la época de los Compañeros [del Profeta], que Dios esté satisfecho con ellos, hasta aquella en que se han generalizado la práctica ciega»[192].

El traductor inglés de este texto, Yasin Dutton[193], pone de manifiesto el dominio que tiene Averroes de esta materia, según el conciso resumen de la ciencia que hace en la introducción.

---

[191] Cf. R. Brunschvig: "Averroès juriste", *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 2 vols., 1962; vol. I, pp. 35-68.

[192] Averroès: *La Bidaya. Manuel de l'Interprète des Lois et Traité Complet du Juriste. Du mariage et de sa dissolution*. Traduit par Ahmed Laimèche, Alger, Imprimerie Minerva, 1940, p. 7. Hay también traducción inglesa de la Introducción: Yasin Dutton: "The Introduction to Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid", *Islamic Law and Society*, 1-2 (1994) 188-205; texto en pp. 196-197.

[193] Yasin Dutton: "The Introduction to Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid", en ibidem, pp. 192-193.

Señala también la inclinación de Averroes a aplicar el intelecto al conjunto de detalles que la disciplina había adquirido y a imponer una estructura racional sobre ella, así como su convicción de que la diferencia de opinión es inevitable cuando se trata de interpretar, como muestra la variedad de escuelas y de opiniones jurídicas existentes. También indica la frustración que muestra Averroes con algunos ulemas de su época, por estar insuficientemente cualificados, así como la necesidad de un razonamiento discursivo tras la aplicación del *qiyās* para una completa comprensión de las cuestiones jurídicas y para su aplicación práctica.

Tras la introducción, la obra de Averroes mantiene la misma estructura que las demás obras de derecho musulmán, ocupándose de los fundamentos del derecho y de las cuestiones controvertidas en las distintas escuelas[194]. Así, se ocupa de cuestiones legales planteadas en la comunidad musulmana, comenzando con el ritual de la purificación; la azalá u oración, a la que dedica dos libros; el azaque o limosna, el ayuno, la peregrinación a La Meca, los contratos, los delitos y castigos, la comida y bebida, la guerra santa, los impuestos, etc. Una gran parte de la obra está consagrada al matrimonio, el divorcio y el adulterio. Averroes suele citar pasajes coránicos, tradiciones proféticas y opiniones de juristas acreditados; expone su opinión incluso en contra de su escuela jurídica, la mālikī, precisamente en virtud de su apelación a la racionalidad de su discurso.

Averroes fue un jurista en el que su condición de filósofo no podía dejar de estar presente en su obra jurídica, como ha establecido otro estudioso de este Averroes: «La *Bidāya* lleva la marca del filósofo, tanto por el fin al que apunta, el método que practica, el espíritu considerado y la concepción elegida»[195].

Como se puede apreciar tras esta exposición que he presentado, filosofía, astronomía, medicina y derecho van íntimamente unidos en el pensamiento de Averroes, el gran polígrafo de la España musulmana.

[194] M. Ali Makki: "Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana", en *Al encuentro de Averroes*, pp. 15-38.

[195] Abdel Magid Turki: "La place d'Averroès juriste dans l'histoire de malikisme et de l'Espagne musulmane", en *Multiple Averroès*, p. 33.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1.- Obras de Averroes[196]

### *A.- Comentarios a Aristóteles*

#### 1.1.- Lógica

##### *1.1.1.- Epítomes o Compendios*

— *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, edited and translated by Ch. E. Butterworth, Albany, State University of New York Press, 1977.

— *Kitāb al-jiṭāba li-Aristūtālīs min qalam Abī l-Walīd b. Rušd*, ed. A. al-Galid Sa'd, El Cairo, Matba'a Kurdistan al-'Ilmiyya, 1329/1911.

##### *1.1.2.- Exposiciones, Paráfrasis o Comentarios Medios.*

— *Taljīṣ manṭiq Arisṭū*, ed. Ŷīrār Ŷihāmī, Beirut, al-Maktaba al-Šarqiyya, 1982, 3 vols. (incluye los seis libros del *Organon* de Aristóteles).

ISAGOGE de Porfirio

— *Commentarium medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias*, Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Herbert A. Davidson, Cambridge, MA, Medieval Academy of America, 1969.

CATEGORÍAS

— *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Categorias* recensum textis arabicis initiavit Mahmoud M. Kassem, complevit et adnotationibus illustravit Charles E. Butterworth adjuvante Ahmad Abd al-Magid Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1980.

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 1 (1872) 125-159. (Sección A: contiene el capítulo primero del *Comentario Medio* a *Categorías*, con la traducción hebrea).

[196] Cito solamente las obras editadas y sus traducciones occidentales.

— *Talkhiç kitab al-maqoulat (Paraphrase du Livre des Catégories)*. Texte arabe inédit publié avec une recension nouvelle du *Kitab al-maqoulat* (*Catégories*) d'Aristote, par Maurice Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1932.

SOBRE LA INTERPRETACIÓN

— *Averrois Cordubensis [Commentarium medium] in librum Aristotelis De interpretatione*, ed. Mahmoud M. Kassem, Ch. E. Butterworth, A. A. Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1981.

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 2 (1873) 234-267. (Sección B: contiene el primer capítulo del *Comentario Medio* a *De Interpretatione*, con la versión hebrea).

— *Taljīṣ kitāb Arisṭūṭālis fī l-ʿibāra*, ed. M. Salim Salim, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1978.

— *Commentum medium super libro Peri hermeneias Aristotelis*, Translatio Wilhelmo de Luna attributa, ed. R. Hissette, Leuven, Peeters, 1996.

— Averroès: *Commentaire moyen sur le De Interpretatione*. Introduction, traduction et notes de A. Benmakhlouf et S. Diebler, Paris, Vrin, 2002.

ANALÍTICOS PRIMEROS

— *Averrois Cordubensis [Commentarium medium] in Aristotelis Priorum Analiticorum libros*, ed. M. M. Kassem, Ch. E. Butterworth, A. A. Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1983.

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 2 (1873) 234-267. (Sección C: contiene el capítulo primero del *Comentario Medio* a los *Analíticos Primeros*, con la versión hebrea).

ANALÍTICOS POSTERIORES

— *Averrois Cordubensis [Commentarium medium] in Aristotelis Posteriorum Analiticorum libros*, ed. M. M. Kassem, Ch. Butterworth, A. A. Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1982.

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 2 (1873) 234-267. (Sección D: contiene el capítulo primero del *Comentario Medio* a los *Analíticos Posteiores*, con la versión hebrea).

— *Šarḥ al-Burhān li-Arisṭū wa-Taljīṣ al-Burhān*, ed. A. Badawi, Kuwait, Al-Maŷlis al-Waṭani, 1984.

TÓPICOS

— *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis Topica*, ed. Ch. Butterworth, A. A. Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1979.

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 1 (1872) 125-159. (Sección E: contiene el capítulo primero del *Comentario Medio* a *Tópicos*, con la versión hebrea).

— *Taljīṣ kitāb Arisṭūṭālī fi l-ŷadal*, ed. M. Salim Salim, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1980.

REFUTACIONES SOFÍSTICAS

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 1 (1872) 125-159. (Sección F: contiene el capítulo primero del *Comentario Medio* a las *Refutaciones Sofísticas*, con la versión hebrea).

— *Taljīṣ Kitāb al-Safsaṭa*, ed. M. Salim Salim, El Cairo, Dar al-kutub, 1973.

RETÓRICA

— Lasinio, F.: "Studii sopra Averroes", *Annuario della Società Italiana per gli Studi Orientali*, 1 (1872) 125-159. (Parte I: contiene fragmentos del texto árabe).

— Lasinio, F.: *Il Commento medio di Averroe alla Retorica di Aristotele, pubblicato per la prima volta nel testo arabo*, Firenze, Tip. succ. Le Monnier, 1877-78. (Sólo contiene parte del libro I).

— Sallam, A.M.A.: *Averroes' Commentary on the Third Book of Aristotle's Rhetoric*. First edition of the Arabic text, English translation, notes and índices, Dissertation Oxford, 1952

— Badawi, A.: *Taljīṣ kitāb al-jiṭāba*. *Averroïs Paraphrases in Librorum Rhetoricorum Aristotelis*, El Cairo, Maktabat al-Nahda, 1960.

— *Taljīṣ al-jiṭāba*, ed. M. Salim Salim, El Cairo, Al-Maŷlis al-aʻlā, 1967.

— *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote*. Edition critique du texte arabe et traduction francaise. 3 vols. Ed. Maroun Aouad, Paris, Vrin, 2002.

POÉTICA

— *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De arte poética liber*, ed. Ch. Butterworth, A. A. Haridi, El Cairo, The General Egyptian Book Organization, 1986.

— Lasinio, F.: *Il Commento medio di Averroe alla Poetica di Aristotele per la prima volta publicato in arabo e in ebraico e recato in italiano. Parte prima. Il testo arabe con note e appendice*, Pisa, Presso L'Editore e Traduttore, 1872. Fausto Lasinio tiene publicado también el texto árabe y la versión hebrea de Todros Todrosi en *Annali delle Università Toscane. Scienze noologiche*, 13 (1873) con diversas paginaciones para cada sección (prefacio, notas, textos árabes, prefacio, notas, texto hebreo).

— Badawi, A.: *Aristoteles: De poética*. E greco transtulit, commentis auxit ac critica editione antiquae arabicae versionis et Alfarabi, Avicennae, Averroisque commentariorum, El Cairo, Maktabat al-nahda, 1953.

— *Taljīṣ kitāb Arisṭūṭālīs fi -l-ši'r*, El Cairo, Al-Maŷlis al-a'lā, 1971.

— Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, Translated with Introduction and Notes by Charles E. Butterworth, Princenton, N.Y., Princeton University Press, 1986.

#### *1.1.3.- Gran Comentario*

ANALÍTICOS POSTERIORES

— *Šarḥ al-Burhān li-Arisṭū wa-Taljīṣ al-Burhān*, ed. A. Badawi, Kuwait, Al-Maŷlis al-Waṭani, 1984.

### 1.2.- Física

#### *1.2.1.- Epítome o Compendio*

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matba'a dā'ira al-ma'ārif al-'uṯmāniyya, 1947.

— *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Epitome in Physicorum Libros*, edidit J. Puig, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

— Averroes: *Epítome de Física (Filosofía de la naturaleza)*, traducción y estudio J. Puig, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987.

#### *1.2.2.- Exposición, Paráfrasis o Comentario Medio*

— *Taljīṣ kitāb al-samā‘ al-ṭabī‘ī:* M. Saghir Hasan al-Masumi: "Ibn Rushd's Synopsis of Aristotle's *Physics*", *Dacca University Studies*, 8 (1956) 65–98.

— *Averroes on the Principles of Nature: the Middle Commentary on Aristotle's Physics I–II*, ed. & trans. S. Harvey; Dissertation, Harvard, 1977 (Texto hebreo).

### 1.3.- Sobre el cielo y el mundo

#### *1.3.1.- Epítome o Compendio*

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matba'a dā'ira al-ma'ārif al-'uṯmāniyya, 1947.

#### *1.3.2.- Exposición, Paráfrasis o Comentario Medio*

— *Taljīṣ al-samā' wa-l-'ālam*, ed. Ŷamāl al-Dīn al-'Alawī, Fès, Kulliyyat al-ādāb, 1984.

— *Rasā'il Ibn Rušd al-falsafiyya: Risālat al-Samā' wa-l-'ālam. Risālat al-Kawn wa-l-fasād*, ed. Ŷ. Ŷihāmī, Beirut, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.

#### *1.3.4. Gran Comentario*

— *Commentary on Aristotle's Book on the Heaven and the Universe: Sharḥ Kitāb al-Samā' wa-l-'ālam*. With an introduction by Gerhard Endress, Frankfurt a.M., Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science 1994.

— *Averrois Cordubensis Commentum Magnum super Libro de Celo et Mundo Aristotelis*, Tomus II: Libri II-IV, Indices, ed. F. J. Carmody and R. Arnzen, Leuven, Peeters, 2003.

### 1.4.- Sobre la generación y la corrupción

#### *1.4.1.- Epítome o Compendio*

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matba'a dā'ira al-ma'ārif al-'uṯmāniyya, 1947.

— *Epítome del libro Sobre la generación y la corrupción.* Edición, traducción y comentario Josep Puig Montada, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

— *Rasā'il Ibn Rušd al-falsafiyya: Risālat al-Samā' wa-l-'ālam. Risālat al-Kawn wa-l-fasād*, ed. Ŷ. Ŷihāmī, Beirut, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.

#### *1.4.2.- Exposición, Paráfrasis o Comentario Medio*

— *Averroes Mittlerer Kommentar zu Aristoteles De Generatione et Corruptione*. Mit einer einleitenden Studie versehen, herausgegeben und kommentiert von Heidrun Eichner, Paderborn, Schöningh Verlag, 2005.

— *Taljīṣ al-kawn wa-l-fasād*, ed. Ŷ. Al-Dīn al-'Alawi, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 1995.

— *Averrois Cordubensis Commentarium Medium & Epitome in Aristotelis De Generatione et Corruptione libros*, textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Samuel Kurland, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1958.

— *Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Aristotelis De generatione et corruptione libros*, recensuit Franciscus Howard Fobes adiuvante Samuel Kurland, Versio latina, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1956.

— *Averroes on Aristotle's De generatione et corruptione Middle Commentary and Epitome*, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions with notes and introduction by Samuel Kurland, Cambridge (Mass.) The Mediaeval Academy of America, 1958.

### 1.5.- Meteorológicos

#### *1.5.1.- Epítome o Compendio*

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matba'a dā'ira al-ma'ārif al-'uṯmāniyya, 1947.

— *Kitāb al-āṯār al-ʻulwiyya*. *Averroes' Epitome Meteorologica*, Tahqiq Suhayr Fadl Allah Abu Wafiya, El Cairo, Al-Maŷlis al-Aʻlā li-l-Ṯaqāfa. 1994.

#### *1.5.2.- Exposición, Paráfrasis o Comentario Medio*

— *Taljīṣ al-āṯār al-ʻulwiyya*, texte établi et annoté par Jamal Eddine Alaoui, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami, 1994.

### 1.6.- Sobre el alma

#### *1.6.1.- Epítome o Compendio*

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matbaʻa dā'ira al-maʻārif al-ʻuṯmāniyya, 1947.

— *Taljīṣ* [sic] *kitāb al-nafs li-Abī l-Walīd b. Rushd wa-arbaʻ rasā'il*, ed. F. Al-Ahwani, El Cairo, Maktaba al Misriyya, 1950.

— *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Epitome de Anima,* edidit Salvator Gómez Nogales, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.

— *La Psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, traducción, introducción y notas de Salvador Gómez Nogales, Madrid, UNED, 1987.

#### *1.6.2.- Exposición, Paráfrasis o Comentario Medio*

— Gätje, H.: *Das Kapitel über das Begehren aus dem Mittleren Kommentar des Averroes zur Schrift über die Seele*, Amsterdam, Oxford, New York, North Holland, 1985.

— *Averroës' Middle Commentaries on Aristotle's De Anima*, ed. Alfred L. Ivry, Cairo. The Egyptian Academy of the Arabic Language and Supreme Council of Culture, 1994.

— Elamrani-Jamal, A.: "Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le Commentaire moyen au De anima d'Aristote. Présentation et traduction, suivie d'un lexique-index du chapitre 3, livre III: De la faculté rationnelle", In *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, ed. Alain de Libera, Abdelali Elamrani-Jamal, Alain Galonnier, Paris, Vrin, 1997, pp. 281-307.

— Averroës: *Middle Commentary on Aristotle's De Anima (Taljīṣ kitāb al-nafs li-Arisṭū)*. A critical Edition of the Arabic text with English translation, notes, and introduction by Alfred L. Ivry, Provo, Utah, Brigham Young University Press, 2002.

— *The Commentary of Averroes on Aristotle's De anima in the Hebrew Translation of Moses b. Samuel Ibn Tibbon*, ed. A. L. Ivry, Jerusalem, Israel Academy of Arts and Sciences, 2003.

#### *1.6.3.- Gran Comentario*

— *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*, recensuit F. Stuart Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953.

— Averroès: *L'Intelligence et la pensé. Grand Commentaire du De Anima, Livre III (429a 10 - 435b 25)*, Traduction, introduction et notes par Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1998.

— Puig Montada, J.: "Averroes: comentario mayor al libro "Acerca del alma" de Aristóteles. Traducción parcial", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 22 (2005) 65-109.

— Sirat, C. et M. Geoffroy: *L'original arabe du Gran Commentaire d'Averroès au* De anima *d'Aristote. Prémices de l'édition*, Paris, Vrin, 2005.

— Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba. *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, tr. R. C. Taylor, New Haven, CT, Yale University Press, 2009.

— Averroes: *Über den Intellekt: Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' De Anima: Arabisch, Lateinisch, Deutsch*, herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von David Wirmer, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.

— Averroes: *Sobre el intelecto*, edición de A. Martínez Lorca, Madrid, Ed. Trotta, 2013.

### 1.7.- Parva Naturalia

#### *1.7.1.- Epítome o Compendio*

— Badawi: *Arisṭūṭālīš fī l-nafs (Aristotelis De Anima. Averrois Paraphrasis libri de Sensu et Sensato)*, El Cairo, Maktabat al-nahda, 1954.

— *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes*. I. Text. Hrsg. von Helmut Gätje. Wiesbaden, Harrassowitz, 1961.

— *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem. Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur*. Textum arabicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1972.

— *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit Henricus Blumberg, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1956.

— *Averrois Cordubensis Compendia librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur,* versio latina, recensuit Aemilia L. Shields adiuvante H. Blumberg, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1949.

— *Averroes: Epitome of Parva naturalia*. Translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction, trans. And ed. H. Blumberg, Cambridge, MA, Mediaeval Academy of America, 1961.

— Helmut Gätje: *Die Epitome der 'Parva Naturalia' des Averroës*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1961.

### 1.8.- Metafísica

#### *1.8.1.- Epítome o Compendio*

— *Kitāb mā ba'd al-ṭabī'a*, ed. M. al-Qabbani, El Cairo, al-Matba'a al-adabiyya, ca. 1903.

— *Compendio de Metafísica*, texto árabe con traducción y notas Carlos Quirós, Madrid, E. Maestre, 1919. Reimpresión: Sevilla, Fundación El Monte, 1998, con introducción de Josep Puig Montada.

— *Rasā'il Ibn Rušd*, Hyderabad, Matba'a dā'ira al-ma'ārif al-'uṯmāniyya, 1947.

— *Taljīṣ* [sic] *mā ba'd al-Ṭabī'a*, ed. U. Amin, El Cairo, MuṣṬafā l-Bābī l-Ḥalabī, 1958.

— *Rasā'il Ibn Rušd al-falsafiyya: Risālat mā ba'd al-ṭabī'a*, ed. Ŷ. Ŷihāmī, Beirut, Dar al-Fikr al-Lubnani, 1994.

— *Averroes On Aristotle's "Metaphysics": An Annotated Translation of the So-called "Epitome"*, transl. R. Arnzen, Berlin, Walter de Gruyter, 2010.

#### *1.8.3.- Gran Comentario*

— *Tafsīr mā ba'd al-ṭabī'a*, Texte árabe inédit établi par Maurice Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 4 vols., 1937-1948; 2ª ed., 1973.

— Averroes: *In Aristotelis Librum II (α) Metaphysicorum Commentarius,* Die lateinische Übersetzung des Mittelalters auf handschriftlicher Grundlage mit Einleitung und problemgeschichtlicher Studie. Herausgegeben von Gion Darms, Freiburg (Switzerland), Paulusverlarg, 1960.

— *Ibn Rushd's Metaphysics. A translation with introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lâm* by Ch. Genequand, Leiden, J. Brill, 1984.

— Averroes: *Grand Commentaire de la «Metaphysique» d'Aristote (Tafsîr mâ ba`d at-tabî`a), Livre Lam-Lambda* traduit de l'arabe et annonté par A. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

— Averroès: *Gran Commentaire (Tafsīr) de la Métaphysique. Livre Beta*, Présentation et traduction de Laurence Bauloye, Paris, Vrin, 2002.

### 1.9.- Ética

ÉTICA NICOMAQUEA

— *The Hebrew Versions of Book Four of Averroes' Middle Commentary on the Nichomachean Ethics*. Critical Edition with Introduction by L. Berman, Jerusalem, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1981.

#### OTROS COMENTARIOS

— *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. Edited with an Introduction, Translation and Notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge, Cambridge University Press, 1956; reimp. 1966 y 1969.

— *Averroes on Plato's Republic*, Translated with an Introduction and Notes by Ralph Lerner, Ithaca, Cornell University Press, 1974.

— Averroes: *Exposición de la «República» de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Ed. Tecnos, 1986.

— *Averrois Opera. Commentaria Averrois in Galenum*, Edidit Mª de la Concepción Vázquez de Benito, Madrid, Consejo Superior de Inverstigaciones Científicas - Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1984.

— *La medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, Traducción de Mª. Concepción Vázquez de Benito. Introducción: Miguel Cruz Hernández, Zamora, Colegio Universitario de Zamora, 1987. Nueva edición: Averroes: *Obra médica*, traducción de Mª C. Vázquez de Benito, Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

*B. Otras Obras. Ediciones en árabe, hebreo y latín*

— *Opera Aristotelis Stagiritae, peripateticorum principis… Averrois Cordubensis… in eandem Commentaria*, Venetiis, apud Cominum de Tridino, 1560.

— *Aristotelis omnia quae extant Opera… Averrois Cordubensis in ea opera omnes, qui ad nos pervenere, Commentarii*, Venetiis, apud Iunctas, 1562-1574. Reimp., Frankfurt am Main, Minerva, 1962, 9 vols. más 3 suplementos.

— *Kitāb Faṣl al-maqāl, Kašf ʻan manāhiŷ, Damīma*, editadas por Marc Joseph Müller: *Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, In commission bei G. Franz 1859; reimpr. Osnabrück, 1974.

— *Traité décisif (Façl el-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie suivi de l'Appendice (Dhamîma)*, texte, traduction, notes et introduction par L. Gauthier, 3ª éd., Alger, 1948. Nueva ed: Paris, Vrin, 1983.

— *Kitāb Faṣl al-maqāl*, with its Appendix (*Damīma*) and an Extract from *Kitāb al-kašf ʻan manāhij al-adilla*, Arabic Text, edited by George F. Hourani, Leiden, J. Brill, 1959.

— Averroè: *Il Trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, Introduzione, traduzione e note di Massimo Campanini, Testo arabo a fronte, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 1994.

— Averroè: *L'accordo della Legge divina con la filosofia*, Traduzione, Introduzione e note di Francesca Lucchetta, Génova, Marietti, 1994.

— Averroès: *Le Livre du Discours décisif*, Introduction par Alain de Libera, Traduction inédite par Marc Geoffroy, Paris, Flammarion, 1996.

— Averroes: *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos Rafael Ramón Guerrero, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1998. Nueva edición: Averroes: *El Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2015.

— Averroès: *L'Islam et la raison. Anthologie de textes juridiques, théologiques et polémiques*, traduction de Marc Geoffroy, précédée de *Pour Averroès* par Alain de Libera, Paris, Flammarion, 2000.

— *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection Between the Law and Wisdom; and Epistle Dedicatory*, ed. and tr. C. E. Butterworth, Provo, UT, Brigham Young University Press, 2001.

— *Discurso decisivo*, Edição bilíngue árabe-português. Tradução de Aida Ramezá Hanania, São Paulo, Martins Fontes, 2005.

— *Discurso Decisivo sobre a Harmonia entre a Religião e a Filosofia*, Tradução do árabe, introdução e notas de Catarina Belo, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

— *Tahāfut al-tahāfut*, ed. M. Bouyges, Beirut, Imprimerie Catholique, 1930.

— *Subtilissimus Liber Auerois qui dicitur Destructio destructionum philosophie Algazelis traductus… doctore Calo Calonymos*, Venetiis, in edibus Io. Baptiste Pederzani Brixiensis bibliopole, 1527.

— Averroes' *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, in The Latin Version of Calo Calonymos, edited with an Introduction by Beatrice H. Zedler, Milwaukee, Wis., The Marquette University Press, 1961.

— *Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated with introduction and notes by S. Van Den Bergh, London, 1954; reprinted Cambridge, 1978.

— Averrois: *Destrucció de la «Destrucció»*, Traducció i edició a cura de J. Puig Montada, Barcelona, Edicions 62, 1991. Traducción de la primera cuestión.

— Averroè: *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, curato da Massimo Campanini, Torino, UTET, 1997.

— *Maqālāt fī l-manṭiq wa-l-ʻilm al-ṭabīʻī*, ed. Ŷamāl al-Dīn al-ʻAlawī, Casablanca, Dār Al-Našr Al-Magribiyya, 1983.

— Y. al-Dīn al-ʻAlawī: *Essais de logique et de physique d'Ibn Rochd*, Casablanca, Dal al-nashr, 1983.

— *Averroes' Questions in Physics*, translated and edited by Helen T. Goldstein, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991.

— *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, A Critical Edition and Annotated Translation by K. P. Bland, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1982.

— *Kitāb al-Kulliyyāt fī l-ṭibb*, ed. J. M. Fórneas y C. Álvarez Morales, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols., 1987.

— *El Libro de las generalidades de la medicina*, traducción de Mª de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez Morales, Madrid, Ed. Trotta, 2003.

— *Rasā'il Ibn Rušd al-ṭibbiyya (Averroes Medical Treatises)*, ed. par G. C. Anawati and S. Zayed, El Cairo, Centre de l'édition de l'héritage culturel, 1987.

— Anawati, G.C. - P. Ghalioungui: *Medical Manuscripts of Averroes at El Escorial*. Translated, with an Introduction and Commentaries from the Arabic Text Established by G. C. Anawati and S. Zayed, El Cairo, Al-Ahram Center for Scientific Translations, 1986.

— *Bidāyat al-muŷtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*, El Cairo, Maṭba ʻat Mustafā al-Ḥalabī, 1960; nueva edición, El Cairo, Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyya, 1966.

— Averroès: *La Bidaya. Manuel de l'Interprète des Lois et Traité Complet du Juriste. Du mariage et de sa dissolution*. Traduit par Ahmed Laimèche, Alger, Imprimerie Minerva, 1940. Traducción inglesa de la Introducción: Yasin Dutton: "The Introduction to Ibn Rushd's Bidāyat al-Mujtahid", *Islamic Law and Society*, 1-2 (1994) 188-205.

— Bousquet, G.-H.: "La 'Bidaya' d'Averroès: Le libre de l'interdiction (*Kitab el-hadjr*)", *Revue Algérienne, Tunisienne et Marocaine de Législation et de Jurisprudence*, 65 (1949) 41-49.

— Bercher, L.: "Averroès Juriste: Préface de la 'Bidâyat al-mujtahis' (Précis des principales règles de méthodologie juridique musulmane", *Revue Tunisienne de Droit*, 3 (1955) 28-37.

— Peters, R.: *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*. The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook *Bidāyat al-mujtahid*, translated and annotated, Ledien, Brill,1977, pp. 9-25.

— *Bidāya*: *The Distinguished Jurist's Primer*, Translated by Professor Imran Ahsan Khan Nyazee, 2 vols., Reading, U.K., The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Pub., 1994.

— Averroes: *El libro del Ŷihād*, traducción de Carlos Quirós; introducción y edición de Manuel Enrique Prado Cueva, Oviedo, Pentalfa, Fundación Gustavo Bueno, 2009.

— *De Substantia orbis*, texto en Álvaro De Toledo: *Comentario al "De Substantia orbis" de Averroes*, ed. M. Alonso, Madrid, CSIC, 1941.

— *Averroes' De substantia orbis*, Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commentary by A. Hyman, Cambridge (Mass) and Jerusalem, The Medieval Academy of America, 1986.

— Averrois: *Exposição sobre a Substãncia do orbe*, Tradução direta do latim: Anna Lia A. de Almeida Prado e Rosalie Helena de Souza Pereira, Porto Alegre, RS., EDIPUCRS, 2006.

— Hercz, J. (ed. and trans.): *Drei Abhandlungen über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes (Vater und Sohn)*, aus dem Arabischen übersetzt von Samuel ibn Tibbon, zum ersten Male herausgegeben, übersetzt und erläutert, Berlin, H. S. Herman, 1869.

— *De separatione primi principii*, ed. C. Steel and G. Guldentops, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 64 (1997) 86–135.

— Averroès: *La béatitude de l'âme*. Édition, traduction annotée, études doctrinales et historiques d'un traité d'Averroès par Marc Geoffroy et Carlos Steel, Paris, Vrin, 2001.

— García Sánchez, E.: "Un opúsculo inédito de Averroes sobre higiene individual: *Fī Ḥifẓ al-Ṣiḥḥa* (ms. Árabe 884 de El Escorial). Edición, traducción y notas", *Dynamis*, 4 (1984) 247-263.

## 2.- Obras sobre Averroes

### *2.1.- Bibliografías.*


— ‘Alawī, Ŷ. Al-D.: *al-Matn al-Rushdī*, Casablanca, Dar al-Tuqbal, 1986.

— Anawati, G. C.: *Bibliographie d'Averroes (Ibn Rushd) (Mu'allafât Ibn Rushd)*, Algers, Organisation arabe pour l'éducation, la culture et las sciences, 1978.

— Bouyges, M.: "Notes sur les Philosophes arabes connus des Latins au Moyen Age. V: Inventaire des textes arabes d'Averroes", *Mélanges Université Saint-Joseph*, 8 (1922) 3-54; 9 (1923-24) 43-48.

— Endress, G.: “Averroes Opera: A Bibliography of Editions and Contributions to the Text”, *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, ed. by G. Endress and J. A. Aertsen, Leiden, Brill, 1999, pp. 339-381.

— Gabrieli, F.: “Biografie e bibliografie di scienziati arabi. III. Averroè (1126-1198)”, *Archivio di Storia della Scienzia*, 5 (1924) 156-162

— Gómez Nogales, S.: "Bibliografía sobre las obras de Averroes", en *Multiple Averroès*, pp. 351-387.

— Rosemann, P. W.: “Averroes: A catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 30 (1988) 153-221.

— Vennebusch, J.: "Zur Bibliographie des psychologischen Schrifttums des Averroes", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 6 (1964) 92-100.


### *2.2.- Estudios.*


— AA. VV.: *Multiple Averroès, Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*, Paris, septembre 1976, éd. préparée par J. Jolivet, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

— AA. VV.: *L’Averroismo in Italia*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979.

— AA. VV.: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, Editora Nacional, 1979.

— AA. VV.: *Mu'tamar bi-Ibn Rušd, Alger, Al-Šarika al-Wataniyya*, 2 vols. 1983.

— AA. VV.: *Averroës and the Enlightenment*, ed. by M. Wahba & M. Abousenna, Nueva York, 1996.

— AA. VV.: *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, ed. J. Ayala, Zaragoza, Sociedad de Filosofía Medieval, 1999.

— AA. VV.: *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, ed. by G. Endress and J. A. Aertsen, Leiden, Brill, 1999.

— AA. VV.: *Averroes and the Aristotelian Heritage*, ed. C. Baffioni, Napoli, Guida Editori, 2004.

— AA. VV.: *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, ed. Jean-Baptiste Brenet, Turnhout, Brepols, 2007.

— Abrahamov, B.: "Ibn Rushd and the Kalām", *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, ed. A. Hasnawi, Leuven, Peeters, 2011, pp. 481-486.

— Al-Ahwani, A. F.: "Being and Substance in Islamic Philosophy: Ibn Sīnā versus Ibn Rushd", *Metaphysik in Mittelalter*, edited by P. Wilpert, Berlin, Walter de Gruyter, 1963, 428-436.

— Alonso, M.: "Averroes, observador de la naturaleza", *Al-Andalus*, 5 (1940) 215 230.

— Alonso, M.: "El «ta'wīl» y la hermenéutica sacra de Averroes", *Al-Andalus*, 7 (1942) 127-151.

— Alonso, M.: "La cronología en las obras de Averroes (Obras de su primera época de escritor)", *Miscelánea Comillas*, 1 (1942) 441-460.

— Alonso, M.: *Teología de Averroes (Estudios y documentos)*, Madrid-Granada, Maestre, 1947. Reimpresión con introducción de R. Ramón Guerrero: Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

— Allard, M.: "Le rationalisme d'Averroès d'après une étude sur la creation", *Bulletin d'Études Orientales*, 14 (1952-54) 7-55.

— Allard, M.: "Averroès, disciple d'Aristote et musulman, entre la philosophie grecque et le moyen âge latine", *Images de Toumliline*, Janvier 1963, 21-36.

— Anawati, G. C.: “La philosophie d'Averroès dans l’histoire de la philosophie arabe”, *L’Averroismo in Italia*, 9-19.

— Anawati, G. C.: “Le traité d’Averroès sur la thériaque et ses antécédents grecs et árabes”, *Quaderni di studi arabi*, 5-6 (1987–1988) 26–48.

— Arkoun, M.: “Actualité d’Ibn Rushd musulman”, *Multiple Averroès*, 55-56.

— Arnaldez, R.: “La pensée religieuse d’Averroès. I. La doctrine de la création dans le *Tahâfut*”, *Studia Islamica*, 7 (1957) 99-114.

— Arnaldez, R.: “La pensée religieuse d'Averroès. II. La théorie de Dieu dans le *Tahâfut*”, *Studia Islamica*, 8 (1957) 15-28.

— Arnaldez, R.: “La pensée religieuse d'Averroès. III. L'immortalité de l’âme dans le *Tahâfut*”, *Studia Islamica*, 10 (1959) 23-41.

— Arnaldez, R.: “Averroès ou la pensée arabe à son apogée”, *Les Africains*, ed. par Ch.-A. Julien et al., Paris, Éditions J. A., 1977, vol. IV, 41-67.

— Arnaldez, R.: “Averroès”, *Multiple Averroès*, 13-18.

— Arnaldez, R.: *Averroès un rationaliste en Islam*, Paris, Éditions Balland, 1998.

— Arnzen, R.: “Averroes on the Structure of Aristotle’s Metaphysics.” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 21 (2020) 375-410.

— Asín Palacios, M.: “El averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino”, *Homenaje a F. Codera*, Zaragoza, 1904, pp. 271-331; reimpreso en *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, pp. 11-72.

— Asín Palacios, M.: “Sens du mot «Tehâfot» dans les oeuvres d'El-Ghazali et d'Averroès”, *Revue Africaine*, 50 (1906) 185-203.

— Aouad, M., and Woerther, F.: “Le Commentaire par Averroès du chapitre 9 du livre X de l’*Éthique à Nicomaque*: Pédagogie de la contrainte, habitudes et lois.” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 67 (2009) 353-380.

— Badawi, A.: “Averroès face au texte qu'il commente”, *Multiple Averroès*, pp. 59-90.

— Baffioni, C.: “Further Notes on Averroes’ Embryology and the Question of the ‘Female Sperm’”, *Averroes and the Aristotelian Heritage*, pp. 159-172.

— Barbotin, E.: “Autour de la noétique aristotélicienne. L'interprétation du témoignagne de Théophraste par Averroès et saint Thomas d'Aquin”, *Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès*, Paris, J. Vrin, 1956, pp. 27-40.

— Bauloye, L.: *La question de l’essence. Averroès et Thomas d’Aquin, Commentateurs d’Aristote. Métaphysique Z1*, Laouvain-la-Neuve, Éditions Peeters, 1997.

— Bausani, A.: “Averroè: filosofia e religione”, *Contributo*, 6:4 (1982) 21-33.

— Bazán, B. C.: “La noética de Averroes (1126-1198)”, *Philosophia*, 38 (1972) 19-49.

— Bazán, B. C.: “Averroes y Sigerio de Brabante. La noción de ‘Intellectum Speculativum’”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. I, pp. 541-549.

— Belo, C.: “Some considerations on Averroes’ viewa regarding women and their role in society”, *Journal of Islamic Studies*, 20 (2009) 1-30.

— Benmakhlouf, A.: *Averroès*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

— Berman, L. V.: “Excerpts from the lost Arabic original of Ibn Rushd’s ‘Middle Commentary on the Nicomachean Ethics’”, *Oriens*, 20 (1967) 31-59.

— Berman, L. V.: “The Revised Hebrew Translation of Averroes’ *Middle Commentary on the Nichomachean Ethics*”, *The Jewish Quarterly Review*, 57 (1967) 104-120.

— Berman, L. V.: “The Hebrew Versions of Book Four of Averroes’ *Middle Commentary on the Nichomachean Ethics*”, *Actes du XXIX^e Congrès International des Orientalistes: Études Hebraïques*, Paris, L’Asiathèque, 1975, 17-21.

— Berman, L. V.: “Ibn Rushd’s *Middle Commentary on the Nicomachean Ethics* in Medieval Hebrew Literature”, *Multiple Averroès*, pp. 287-321.

— Berman, L. V.: “Σωφοσύνη and Έγκράτεια in Arabic, Latin and Hebrew: The Case of the Nichomachean Ethics of Aristotle and its Middle Commentary by Averroes”, en Orientalische *Kultur und europäisches Mittelalter*, ed. A. Zimmermann und I. Craemer-Ruegenberg, Berlin, W. de Gruyter, *Miscelanea Mediaevalia*, 17 (1985) 274-287.

— Berman, L.V.: “The Broken Mirror: Ibn Rushd and Ibn Rushd’s Aristotle on Ethics”, *L’homme et son univers au Moyen Age, Actes du VIIe Congrès International de*

*Philosophie Médiévale*, ed. Ch. Wenin, Louvain-la-Neuve, Institut Supérieur de Philosophie, 1986, II, 763-768.

— Berque, J.: "Averroès et les contraires", *L'ambivalence dans la culture arabe*, ed. J.P. Charnay, Paris, Anthropos, 1967, 133-141.

— Bertman, M. A.: "Practical, Theoretical and Moral Superiority in Averroes", *Studi Internazionali di Filosofia*, 3 (1971) 47-54.

— Bertman, M. A.: "Philosophical elitism: The example of Averroes", *Philosophical Journal*, 8 (1971) 115-121.

— Bertolacci, A.: "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics", *Medioevo*, 32 (2007) 61-98.

— Bertolacci, A.: "Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate", *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. A. Akasoy and G. Giglioni, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 37-54.

— Blaustein, M. A.: *Averroes on the Imagination and the Intellect: a Thesis*, Dissertation, Harvard University, 1984. Published in microform by University Microfilms International, Ann Arbor (Mich.) 1985.

— Blaustein, M. A.: "Averroès et Moïse de Narbonne. Sur la possibilité de la conjonction", *Archives Juives*, 21 (1985) 5-9.

— Blaustein, M.: "The Scope and Methods of Rhetoric in Averroes' *Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric*", *The Political Aspects of Islamic Philosophy. Essais in Honor of Muhsin S. Mahdi*, ed. Ch. Butterworth, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, pp. 262-303.

— Boggest, F.: "Averroes' Middle Commentary on Aristotle's *Poetics*: A Textual Note", *Journal of the American Oriental Society*, 84 (1964) 170.

— Booth, E.: "Ibn Rushd: A Critique of all previous Peripatetics and the Proposal of an authentic System for Aristotle", *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 126-152.

— Bouyges, M.: "Notes sur les philosophes árabes connus des latins au Moyen Âge. V: Inventaire des textes árabes d'Averroes", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 8 (1922) 3-54.

— Bouyges, M.: “La Métaphysique d'Aristote chez les latins du XIII[e] siècle: connurent-ils le *Prooemium* d’Averroes (m. 1198) à son commentaire du livre Lam-Lambda?”, *Revue du Moyen Age Latin*, 4 (1948) 279-291.

— Brague, R.: “Averroès. Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, (1986) 256-259.

— Brague, R.: “Averroès et la *Republique*”, *Images de Platon et lectures de ses oeuvres: Les interprétations de Platon à travers les siècles*, ed. A. Neschke-Hentschke, Louvain-La-Neuve, Éditions de l’Institut Supériur de Philosophie, 1997.

— Brenet, J.-B: “Organisation politique et théorie de l’intellect chez Dante et Averroès”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 98 (2006) 467-487.

— Brenet, J.-B.: “S’unir à l’intellect, voir Dieu. Averroès et la doctrine de la jonction au cœur du thomisme”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 21 (2011) 215-247.

— Brenet, J.-B.: “Acquisition de la pensée et acquisition de l’acte chez Averroes. Une lecture croisée du *Grand Commentaire* au *De anima* et du *Kitāb al-Kašf ‘an manāhiĝ al-adilla*”, *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th. Century*, ed. by L. X. López-Farjeat and J. A. Tellkamp, Paris, Vrin, 2013, pp. 111-139.

— Brenet, J.-B.: “Pensée, dénomination extrinsèque et changement chez Averroès. Une lecture d’Aristote, Physique VII, 3”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 82 (2015) 23-43.

— Brunschvig, R.: “Averroès juriste”, *Études d'Orientalisme dediées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, G. P. Maisonneuve et Larose, 1962, vol. I, pp. 35-68.

— Bürgel, J. C.: “Averroes ‘contra Galenum’. Das Kapitel von der Atmung in *Colliget* des Averroes als ein Zeugnis mittelalterlich-islamischer Kritik an Galen”, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 9 (1967) 263-340.

— Burnett, Ch.: “The ‘Sons of Averroes with the Emperor Frederik’ and the Transmission of the Philosophical Works by Ibn Rushd”, *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources*, pp. 259-299.

— Butterworth, Ch.: “Averroës: Politics and Opinion”, *The American Political Science Review*, 66 (1972) 894-901.

— Butterworth, Ch.: "New Light on the Political Philosophy of Averroës", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. by G. F. Hourani, Albany, State University of New York Press, 1975, pp. 118-127.

— Butterworth, Ch: "Religion et philosophie dans la pensée d'Averroès", *Annuaire de l'École practique des Hautes Études, V^e section: Sciences religieuses*, 86 (1977-78), 387-389.

— Butterworth, Ch: "La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote", *Multiple Averroès*, 117-126.

— Butterworth, Ch: "Fârâbî and Theodorus as interlopers: some erroneously identified manuscripts of Averroes' middle commentaries on Aristotle's logical works", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 20 (1978) 48-52.

— Butterworth, Ch: "Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Categories and its Importance", *Sprache und Erkenntnis in Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie*, ed. W. Kluxen, Berlin, W. de Gruyter, 1981, vol. I, 368-375.

— Butterworth, Ch.: "The art of dialectic according to Averroes", *Mu'tamar bi-Ibn Rushd*, I, 341-360.

— Butterworth, Ch: "The Rethorician and his Relationschip to the Community: Three Accounts of Aristotle's Rhetoric", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, ed. M. Marmura, Albany, SUNY Press, 1984, 111-136.

— Butterworth, Ch.: "Ethics and Classical Islamic Philosophy: A Study of Averroes' *Commentary on Plato's Republic*", *Ethics in Islam*, ed. by R. G. Hovannisian, Malibu (Cal), Undena Publications, 1985, 17-45.

— Butterworth, Ch: *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's «Republic»*, El Cairo, The American University in Cairo Press, 1986.

— Butterworth, Ch. E.: "The Political Teaching of Averroes", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992) 187-202.

— Butterworth, Ch. E.: "A propos du traité *al-Ḍarūr fī l-manṭiq* d'Averroes", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, pp. 163-171.

— Campanini, M.: “Filosofia e religione in Averroè”, *Islam. Storia e Civilità*, 3 (1984) 9-15.

— Campanini, M.: “Note per una lettura sociologica del *Fasl* di Averroè”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 43 (1988) 103-112.

— Cantarino, V.: “Averroes on Poetry”, *Islam and its Cultural Divergence. Studies in honor of G. E. von Grunebaum*, ed. L. Ghirdari, Chicago, University of Illinois Press, 1971, 10-26.

— Carmody, F. J.: “The Planetary Theory of Ibn Rushd”, *Osiris*, 10 (1952) 556-586.

— Carmody, F. J.: *Innovations in Averroes' De coelo*, Berkeley (Cal), 1982.

— Cerami, C.: “La substance première d’Averroès entre logique et métaphysique”, *Aristotle’s Categories in the Byzantine, Arabic and Latin traditions*, ed. S. Ebbesen, J. Marenbon, and P. Thom, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, 2013, pp. 87-138.

— Cerami, C.: “Signe physique, signe métaphysique: Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences”, *Nature et sagesse: Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne*, ed. C. Cerami, Louvain, Peeters Pub & Booksellers, 2014, pp. 429-474.

— Cerami, C.: *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin, Walter de Gruyter, 2015.

— Cerami, C.: “Induction et certitude dans le *Grand Commentaire* d’Averroès aux *Seconds Analytiques*”, *Raison et démonstration: Les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques*, ed. J. Biard, Turnhout, Brepols, 2015, pp. 47-69.

— Cerami, C.: “L’éternel par soi. Averroès contre al-Fārābī sur les enjeux épistémologiques de *Phys*. VIII 1”, *Averroes’ Natural Philosophy and Its Reception in the Latin West*, ed. P. Bakker, Leuven, Leuven University Press, 2015, pp. 1-36.

— Cerami, C.: “Essence, accident et nécessité: La notion de *par soi* chez Averroès.” *Les Études philosophiques,* 162 (2016) 217-241.

— Charnay, J.-P.: “Le dernier surgeon de l'averroïsme en Occident”, *Multiple Averroès*, 333-348.

— Chiesa, B.: "Note su Al-Fârâbî, Averroè e Ibn Bâĝĝa (Avempace) in traduzione ebraica", *Henoch*, 8 (1986) 79-86.

— Christ, P. S.: *The Psychology of the Active Intellect of Averroes*, Philadelphia, University of Pennsylvania, *1926.*

— Corbin, H.: "Ibn 'Arabî aux funérailles d'Averroès", *La Table Ronde*, 126 (1958) 52-60.

— Corbin, H.: "En Orient, après Averroès", *Multiple Averroès*, pp. 325-327.

— Cranz, F. E.: "Editions of the Latin Aristotle accompanied by the Commentaries of Averroes", *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by E. P. Mahoney, Leiden, J. Brill, 1976, pp. 116-128.

— Cruz Hernández, M.: "El pensamiento de Averroes y la posibilidad de la ciencia moderna", *Crisis*, 5 (1958) 353 357 y en *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Firenze, Sansoni, 1960, vol. IX, pp.75 80.

— Cruz Hernández, M.: "La libertad y la naturaleza social del hombre según Averroes", *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age. Actes du I Congrès International de Philosophie Médiévale*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1960, 277-283.

— Cruz Hernández, M.: "Etica e politica na filosofia de Averróis", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 17 (1961) 127-150.

— Cruz Hernández, M.: "Los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza en Averroes", *La Filosofia della Natura nel Medioevo, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale*, Milan, Vita e Pensiero, 1966, pp. 177 183.

— Cruz Hernández, M.: "El neoplatonismo y la constitución de la filosofía árabe. (Las razones de la crítica de Averroes)", *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, 327-338.

— Cruz Hernández, M.: "El sentido de las tres lecturas de Aristóteles por Averroes", *Rendiconti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 28 (1974) 567 585.

— Cruz Hernández, M.: "El puesto de la medicina en la sociedad almohade andaluza del siglo XII. El ejemplo de Averroes: Tradición e innovación", *Actas del IV Congreso español de historia de la medicina*, Granada, Universidad de Granada, 1975, vol. I, pp. 45-53.

— Cruz Hernández, M.: “Los límites del aristotelismo de Ibn Rušd”, *Multiple Averroès*, 129-155.

— Cruz Hernández, M.: “Averroes y Aristóteles”, *L’Averroismo in Italia*, 21-47.

— Cruz Hernández, M.: “Las ideas psicológicas de Averroes”, *Awrâq*, 7-8 (1984-85) 17-25.

— Cruz Hernández, M.: *Abû-l-Walîd ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1986; 2ª ed., 1997.

— Cruz Hernández, M.: “El problema cronológico de las primeras citas de Averroes por los escolásticos latinos”, *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., con motivo de su LXX Aniversario*, Granada, Universidad de Granada, 1987, I, pp. 253-270.

— Cruz Hernández, M.: *Antología de Averroes*, Sevilla, Fundación El Monte, 1998.

— Cunningahm, F. A.: “Averroes vs. Avicenna on Being”, *The New Scholasticism*, 48 (1974) 185-218.

— Davidson, H. A.: “Averroes and Narboni on the Material Intellect”, *AJS Review*, 9 (1984) 175-184.

— Davidson, H. A.: “Averroes on the material intellect”, *Viator*, 17 (1986) 91-137.

— Davidson, H. A.: “Averroes on the active intellect as a cause of existence”, *Viator*, 18 (1987) 191-225.

— Davidson, H.: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York, Oxford University Press, 1992.

— Derenbourg, H.: “Le commentaire árabe d’Averroès sur quelques petits écrits physiques d’Aristote”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 18 (1905) 250-252.

— Di Giovanni, M.: “Averroes on the Species of Celestial Bodies.” *Miscellanea mediaevalia*, 33 (2006) 438-464.

— Di Giovanni, M.: “Individuation by Matter in Averroes’ Metaphysics.” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18 (2007) 187-210.

— Di Giovanni, M.: "Demonstration and First Philosophy: Averroes on *Met*. Zeta as a Demonstrative Examination (*al-faḥṣ al-burhāni*)", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 20 (2009) 95-126.

— Di Giovanni, M.: "Substantial Form in Averroes's Long Commentary on the Metaphysics", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, London and Turin, The Warburg Institute and Aragno, 2011, pp. 175–194.

— Di Giovanni, M.: "The Commentator: Averroes' Reading of the *Metaphysics*", *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, ed. F. Amerini and G. Galluzzo, Leiden, Brill, 2014, pp. 59-94.

— Di Giovanni, M.: *Averroè*, Roma, Carocci, 2017.

— Di Giovanni, M.: "Averroes, Philosopher of Islam", Interpreting *Averroes. Critical Essays*, ed. by P. Adamson & M. Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

— Doig, J.: "Towards Understanding Aquinas' *Com. In De Anima*. A Comparative Study of Aquinas and Averroes on the Definition of Soul (*De Anima* B, 1-2)", *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 66 (1974) 436-474.

— Druart, Th.-A.: "Averroes on God's Knowledge of Being Qua Being", *Anaquel de Estudios Árabes*, 4 (1993) 39-57.

— Druart, Th.-A.: "Averroes: The Commentator and the Commentators", *Aristotle in late Antiquity*, ed. by L. P. Schrenk, Washington, The Catholic University Press, 1994, pp. 184-202.

— Elamrani-Jamal, A.: "Averroès, le *Commentateur* d'Aristote?", *Penser avec Aristote*, ed. M. A. Sinaceur, Toulouse, Ed. Érès, 1991, pp. 643-651.

— Elamrani-Jamal, A.: "Ibn Rušd et les *Premiers Analytiques* d'Aristote." *Arabic Sciences and Philosophy*, 5 (1995) 51-74

— Endress, G.: "Averroes' *De Caelo*. Ibn Rushd's Cosmology in his Commentaries on Aristotle's *On the Heavens*", *Arabic Sciences and Philosophy* 5 (1995) 9–49.

— Endress, G.: "Le projet d'Averroès: Constitution, Reception et Edition du Corpus des Oeuvres d'Ibn Rušd", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, pp. 3-31.

— Evangeliou, Ch.: “The Aristotelianism of Averroes and the Problem of Porphyry’s ‘Isagoge’”, *Philosophia*, 15-16 (1985-1986) 318-331.

— Fakhry, M.: “The ‘Antinomy’ of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas”, *Le Muséon*, 66 (1953) 139-155.

— Fakhry, M. *Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, Londres, Allen & Unwin, 1958.

— Fakhry, M.: “Notes on Essence and Existence in Averroes and Avicenna”, *Die Metaphysik im Mittelalter*, ed. P. Wilpert, Berlin, Walter de Gruyter, 1963, pp. 414-417.

— Fakhry, M.: “Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes”, *Mediaeval Studies*, 30 (1968) 78-89.

— Fakhry, M.: “Platonic and Aristotelian elements in the Ethics of Averroes (Ibn Rushd)”, *Al-Abhath*, 36 (1988) 11-18.

— Fakhry, M.: “The Devolution of the Perfect State: Plato, Ibn Rušd, and Ibn Khaldun”, *Tijdschrift Voor Filosofie*, 58 (1996) 603-604.

— Fakhry, M.: *Averroes (Ibn Rušd). His Life, Works and Influence*, Oxford, Oneworld Publications, 2001.

— Fierro, M.: “The Legal Policies of the Almohad Caliphs and Ibn Rushd’s *Bidāyat al-mujtahid*”, *Journal of Islamic Studies*, 10 (1999) 226-248.

— Flynn, J. G.: “St. Thomas and Averroes on the Knowledge of God”, *Abr-Nahrain*, 18 (1978-79) 19-32.

— Forcada, M.: “La ciencia en Averroes”, *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, pp. 49-102.

— Freudenthal, G.: “The Medieval Astrologization of Aristotle’s Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002) 111–127.

— García Marqués, A.: “La individuación de las substancias materiales en Averroes y santo Tomás”, *Sapientia*, 35 (1980) 601-613.

— García Marqués, A.: “Averroes, una fuente tomista de la noción metafísica de Dios”, *Sapientia*, 37 (1982) 87-106.

— García Marqués, A.: "La teoría de la creación en Averroes", *Anuario Filosófico*, 19 (1986) 37-53.

— García Marqués, A.: *Necesidad y substancia. (Averroes y su proyección en Tomás de Aquino)*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1989.

— Gätje, H.: "Averroes als Aristoteleskommentator", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 114 (1964) 59-65.

— Gätje, H.: "Die 'inneren Sinne' bei Averroes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 115 (1965) 255-293.

— Gätje, H.: "Probleme der Colliget-Forschung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 130 (1980) 278-303.

— Gätje, H.: "Zur Lehre von den Temperamenten bei Averroes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 132 (1982) 243-268.

— Gätje, H.: "Die Vorworte zum Colliget des Averroes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 136 (1986) 402–427.

— Gätje: "Zu neuen Ausgabe von Texte des Averroes", *Der Islam*, 67 (1990) 124-139.

— Gauthier, L.: *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Ernest Leroux, 1909; reimp. Vrin, 1983.

— Gauthier, L.: *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, PUF, 1948.

— Geoffroy, M.: "L'Almohadisme théologique d'Averroès (Ibn Rušd)", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 66 (1999) 9-47.

— Geoffroy, M.: "Ibn Rushd et la théologie almohadiste: Une version inconnue du *Kitāb al-kašf 'an manāhiğ al-adilla* dans deux manuscrits d'Istanbul", *Medioevo*, 26 (2001) 327–352.

— Geoffroy, M.: "Averroès sur l'intellect comme cause agente et cause formelle, et la question de la "jonction" - I", *Averroès et les averroïsmes juif et latin*, pp. 77–110.

— Geoffroy, M.: "À propos de l'almohadisme théologique d'Averroès: Une versión inconnue du *Kitāb al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla*", *Los Almohades: Problemas y perspectivas*, ed. P. Cresier, M. I. Fierro y L. Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Casa de Velázquez, 2005, vol. 2, pp. 853-894.

— Geyer, G. E.: *The Nature and Content of First Philosophy in the Text of Ibn Ruschd's «Great Commentary» on book Twelve of Aristotle's «Metaphysics»*, Ann Arbor (Mich), University Microfilms International, 1968.

— Geyer, G. E.: "Some notes on Averroes and the Great Commentary on the Metaphysics of Aristotle", *Listening*, 9 (1974) 38-53.

— Glasner, R.: "lbn Rushd's Theory of *minima naturalia*", *Arabic Sciences and Philosophy*, 11 (2001) 9-26.

— Glasner, R.: *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

— Goddu, A.: "Avicenna, Avempace and Averroes. Arabic sources of "mutual attraction" and their influence on Mediaeval and Modern conceptions of Attraction and Gravitation", *Orientalische Kultur und Euröpaisches Mittelalter*, pp. 218-239.

— Goichon, A.-M.: "L'exégèse coranique d'Avicenne jugée par Averroès", *Primer Congreso de Estudios Árabes e Islámico. Córdoba, 1962*, Madrid, Ed. Maestre, 1964, pp. 89-99.

— Goldstein, H. T.: "New Hebrew Manuscript Sources for Averroean Texts", *Journal of Near Eastern Studies*, 38 (1979) 29-31.

— Gómez Nogales, S.: "La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes", *Pensamiento*, 15 (1959) 155-175.

— Gómez Nogales, S.: "El destino del hombre a la luz de la noética de Averroes", *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, pp. 285-304.

— Gómez Nogales, S.: "Problemas metafísicos en la España contemporánea de Averroes", *Die Metaphysik im Mittelalter*, pp. 403-413.

— Gómez Nogales, S.: "Teoría de la causalidad en el Tahâfut de Averroes", *Actas del primer Congreso de Estudios Árabes e Islámicos*, Madrid, Ed. Maestre, 1964, pp. 115 128.

— Gómez Nogales, S.: "Problèmes métaphysiques autor du 'Tahafut al-tahafut' d'Averroës", *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Wien, Herder, 1969, vol. III, 539-553.

— Gómez Nogales, S.: "Últimas investigaciones sobre el Tahafut de Averroes", *Actas do IV congreso de estudos árabes e islámicos*, Leiden, Brill, 1971, 311-324.

— Gómez Nogales, S.: "Encuentro de culturas en Averroes", *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. I, 165-206.

— Gómez Nogales, S.: "Averroes y la cultura de los filósofos árabes orientales", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23 (1985-1986) 203-222.

— Gonzalo Maeso, D.: "Averroes (1126-1198) y Maimónides (1135-1204), dos glorias de Córdoba (Paralelo)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 16-17 (1967-1968), fas. 2, 139-164.

— Guenun, A. "Averroes el Jurista", *Pensamiento*, 25 (1969) 195-205.

— Gutas, D.: "Averroes on Theophrastus, through Themistius", *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, pp. 63-102.

— Hackett, J.: "Averroes and Roger Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy, *A straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, ed. R. Link-Salinger, Washington, The Catholic University of America Press, 1988, pp. 98-112.

— Hana, G. G.: "L'unité de l'intellect: nécessité immanente au système d'Averroès", *Actes. Ve Congrès International d'Arabisants et d'Islamisants*, Brussels, Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1971, pp. 267-273.

— Hana, G. G.: "Comment Saint Thomas et Averroès ont ils lu la définition de l'âme d'Aristote", *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. II, 817-824.

— El-Har, A. M. *Ibn Rushd's (Averroes') Doctrine of the Agent Intellect*, Ann Arbor (Mich), University Microfilms International, 1982.

— Hardison, O. B.: "The place of Averroes' Commentary on the *Poetics* in the History of Medieval Criticism", *Medieval and Renaissance Studies*, 4 (1968) 57-81.

— Hasnawi, A.: "La structure du corpus logique dans l'Abrégé de logique d'Averroès", *Averroes and the Aristotelian heritage*, pp. 51-62

— Hasse, D. N.: *Latin Averroes Translations ofthe First Half ofthe Thirteenth Century*, Hildesheim, Olms, 2010.

— Hayoun, M.-R. - A. De Libera: *Averroès et l'averroïsme*, Paris, PUF, 1991.

— Heinen, A. M.: "Averroes' Idea of Astronomy being in Agreement with Reality", *Hamdard Islamicus*, 1 (1978) 3-14.

— Hissette, R.: "En marge des éditions de la «Métaphysique» d'Averroès", *Medioevo*, 13 (1987) 196-209.

— Hissette, R.: "Â propos des lexiques d'une édition de l'*Averroes latinus*", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 45 (1988) 220-239.

— Hissette, R.: "Guillaume de Luna - Jacob Anatoli -Jacob Mantinus. A propos du commentaire moyen d'Averroès sur le «De Interpretatione»", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 32 (1990) 145-147.

— Hissette, R.: "Des anomalies dans l'enchaînement des textes d'Averroès à ceux de Boèce dans le ms. Berkeley Univ. Calif. Bancroft (UCB) 60", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 34 (1992) 155-162.

— Hoffmann, R.: "Übersetzungbedingte Verständnisprobleme im Grossem Metaphysik-Kommentar des Averroes", *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationem*, ed. A. Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 141-160.

— Holland, N.: "The Transmutations of a Young Averroist: Agostino Nifo's Commentary on the *Destructio Destructionum* of Averroes and the Nature of Celestial Influences", *Rennaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. A. Akasoy and G. Giglioni, Dordrecht. Springer, 2013, 99-123.

— Horowitz, I. L.: "Averroism and the Politics of Philosophy", *The Journal of Philosophy*, 22 (1960) 698-727.

— Hourani, G.F.: "Averroes on good and evil", *Studia Islamica*, 16 (1962) 13-40.

— Hourani, G. F.: "Averroès musulman", *Multiple Averroès*, pp. 21-30.

— Hugonard-Roche, H.: "Remarques sur l'évolution doctrinale d'Averroès dans les commentaires au *De Caelo*: le problème du mouvement de la terre", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 13 (1977) 103-107.

— Hugonard-Roche, H.: “L’Epitomé du *De Caelo* d’Aristote par Averroès. Questions de méthode et de doctrine”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 51 (1984) 7-39.

— Hugonard-Roche, H.: “Méthode d'argumentation et philosophie naturelle chez Averroès”, *Orientalische Kultur und Euröpaisches Mittelalter*, pp. 240-253.

— Hyman, A.: “Aristotle’s ‘First Matter’ and Avicenna’s and Averroes’ ‘Corporeal Form’”, *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, pp. 384-406; reimp. en *Essays in Medieval Jewish and Islamic Philosophy*, selected by A. Hyman, New York, Ktav Publishing House, 1977, pp. 335-356.

— Hyman, A.: “Aristotle’s theory of the intellect and its interpretation by Averroes”, *Studies in Aristotle*, ed. D. J. O’Meara, Washington, The Catholic University of America Press, 1981, pp. 161-191.

— Hyman, A.: “Les types d'arguments dans les écrits théologico-politiques et polémiques d’Averroès”, *Penser avec Aristote*, pp. 653-665.

— Illuminati, A.: *Averroè e l’intelletto publico*, Roma, Orme, 1996.

— Ivry, A. L.: “Averroes on Intellection and Conjunction”, *Journal of the American Oriental Society*, 86 (1966) 76-85.

— Ivry, A. L.: “Averroes on Causation”, *Studies in Jewish Religious and Intellectual History presented to Alexander Altmann*, ed. S. Stein and R. Loewe, Alabama, 1979, pp. 143-156.

— Ivry, A. L.: “Averroes and the West: The Firts Encounter/Nonencounter”, *A Stright Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture, Essays in honor of Arthur Hyman*, Washington, The Catholic University Press, 1987, pp. 142-158.,

— Janssens, J.: “Averroïstica”, *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales*, 24 (2000) 415-422.

— Jolivet, J.: “Divergences entre les métaphysiques d'Ibn Rushd et d’Aristote”, *Arabica*, 29 (1982) 225-245.

— Kassem, M.: “La philosophie d'Averroes et ses rapports avec la Scolastique latine”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. I, 207-217.

— El-Khodeiry, Z.: “St. Thomas d’Aquin entre Avicenne et Averroës”, *Miscellanea Mediaevalia*, Band 19 (1988), 156-160.

— Kogan, B. S.: “Averroes and the Theory of Emanation”, *Mediaeval Studies*, 43 (1981) 384-404.

— Kogan, B. S.: “Eternity and Origination: Averroes’ Discourse on the Manner of the World’s Existence”, *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, pp. 203-225.

— Kogan, B. S.: *Averroes and the Metaphysics of Causation*, Albany (N.Y.), SUNY Press, 1985.

— Korolec, J. B.: “Le commentaire d’Averroès sur l’Éthique à Nicomaque”, *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 27 (1985) 104-107.

— Kurdzialek, M.: “Die erste auswirkungen Avicennas «Liber de anima seu sextus de naturalibus» und Averroes «Metaphysik» auf die Lateiner”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. II, 897-903.

— Lagardère, V.: “Abū l-Walīd b. Rušd *qāḍī l-quḍāt* de Cordoue”, *Revue des Études Islamiques*, 54 (1986) 203-224.

— Langhade, J. - Mallet, D.: “Droit et philosophie au XIIe siècle dans al-Andalus: Averroès (Ibn Rushd)”, *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985) 103-121.

— Lay, J.: “L’Abregé de l’Almageste: un inédit d’Averroès en version hebraïque”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996) 23–61.

— Lazar, L.: “L’Éducation politique selon Ibn Rushd (Averroës)”, *Studia Islamica*, 52 (1980) 135-166.

— Leaman, O.: “Ibn Rushd on Happiness and Philosophy”, *Studia Islamica*, 52 (1980) 167-181.

— Leaman, O.: *Averroes and his philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1988.

— Leaman, O.: “Averroès, le Kitâb al-Nafs et la révolution de la philosophie occidentale”, *Le Choc Averroès: comment les philosophes arabes ont fait l'Europe*, Paris, Maison des Cultures du Monde, 1991, pp. 58-61.

— Lehner, F. C.: “An Evaluation of Averroes’ Paraphrase on Aristotle’s Poetics”, *The Thomist*, 30 (1966) 38-65.

— Listfeldt, H. G.: “Some concepts of matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg”, *Aquinas*, 18 (1974) 310-321.

— Lomba Fuentes, J.: “El principio de individuación en Averroes”, *Revista de Filosofía*, 22 (1963) 299 324.

— Lucchetta, F.: “La riposta di Averroè alla XIV quaestio del ‘Tahafut’ di Ghazâlî intorno al movimiento celeste”, *Rivista di filosofía neo-scolastica*, 71 (1979) 497-507.

— Lucchetta, F.: “Sulla critica tomistica alla poetica di Averroè”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 73 (1981) 596-602.

— Madden, E.: “Averroes and the Case of the Fiery Furnace”, *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. by P. Morewedge, Delmar, N.Y., Caravan Books, 1981, 133-150.

— Madkour, I.: “Les oeuvres d’Averroès et la Commission arabe du Caire”, *Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales*, 16 (1983) 237-246.

— Mahdi, M.: “Averroes on Divine Science and Human Wisdom”, *Ancients and Moderns: Essays on the tradition of political philosophy in honor of Leo Strauss*, ed. by Joseph Cropsey, New York-London, Basic Books, 1964, pp. 114-131.

— Mahdi, M.: “Alfarabi et Averroès: Remarques sur le commentaire d’Averroès sur la République de Platon”, *Multiple Averroès*, pp. 91 103.

— Mahdi, M.: “Remarks on Averroes’ Decisive Treatise”, *Islamic Theology and Philosophy. Studies in honor of George Hourani*, pp. 188-202.

— Maiza Ozcoidi, I.: “El problema de la causalidad en el Tahâfut de Averroes”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1 (1994) 75-97.

— Maiza Ozcoidi, I.: “Filosofía y Religión en Averroes”, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 15 (1998) pp. 169-180.

— Maiza Ozcoidi, I.: “La doctrina de la eternidad del mundo en el ‘Tahâfut’ de Averroes”, *Averroes y los averroísmos: Actas del III Congreso Medieval de Filosofía Medieval*, pp. 205-216.

— Maiza Ozcoidi, I.: *La concepción de la filosofía en Averroes: análisis crítico de Tahāfut al-tahāfut*, Madrid, Ed. Trotta, 2001.

— Maiza Ozcoidi, I.: “Ciencia y religión en Averroes”, *La Ciudad de Dios*, 224 (2011) 373-397.

— Makhoul, I.: *Materialistic Tendencies in the Philosophy of Averroes*, Ann Arbor (Mich), University Microfilms International, 1985.

— Makki; M. A.: “Contribución de Averroes a la ciencia jurídica musulmana”, *Al encuentro de Averroes*, pp. 15-38.

— Mansion, A.: “La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux. Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin”, *Revue néoscolastique de philosophie*, 36 (1934) 275-307.

— Marmura, M. E.: “Ibn Rushd (Averroes)”, *Dictionary of the Middles Ages*, ed. J. R. Strayer, New York, vol. X, pp. 571-575.

— Marmura, M. E.: “Some Remark on Averroës’s Statement on the Soul”, *Averroës and the Enlightenment*, pp. 279-291.

— Martos Quesada, J.: “Averroes como muftí”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003) 119-126.

— Mazliak, P.: *Avicenne et Averroès: Médecine et biologie dans la civilisation de l’Islam*, Paris, Vuivert, 2004.

— Mendizábal Allende, R.: “Averroes, filósofo y juez (Síntesis crítico-biográfica)”, *Revista general de legislación y jurisprudencia*, 110, 44 (1962) 489-533.

— Mendizábal Allende, R.: *Averroes, un andaluz para Europa*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1971.

— Miller, R.: “An aspect of Averroes’ influence on Albertus Magnus”, *Mediaeval Studies*, 16 (1954) 57-71.

— Mohammed, O. N.: *Averroes’ Doctrine of Immortality. A Matter of Controversy*, Waterloo (Ontar.), Wilfrid Laurier University Press, 1984.

— Morata, N.: “Los opúsculos de Averroes en la biblioteca escurialense. I. El opúsculo de la unión del entendimiento agente con el hombre”, *La Ciudad de Dios*, 134 (1923) pp. 137-147, 292-303.

— Murano, G.: “Il manoscritto della *Destructio destructionum* di Averroè appartenuto a Giovanni Pico della Mirandola (Napoli, Biblioteca Nazionale, VIII E 31), *Bulletin de philosophie médiévale,* 60 (2018) 67-80.

— Nader, A. N.: “La doctrine des deux vérités chez Ibn Rochd (Averroès) et les avérroistes latins”, *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, vol. II, 1043-1050.

— Pattin, A.: “À propos du prologue d’Averroès au III[e] libre de son commentaire sur la *Physique* d’Aristote”, *Bulletin de Philosophie Médiévale,* 25 (1983) 61-62.

— Peña Muñoz, C.: *Índice de sustancias medicinales citadas en el Kitâb al-Kulliyyât de Averroes*. Traducción y notas, Granada, Universidad de Granada, 1980.

— Pereira, R. H. de S.: “Eternidade e tempo em Averróis: Da Palabra eterna de Deus ao discurso racional dos filósofos”, *Tempo e Eternidade na Idade Média,* ed. by. J. G. J. Reegen - L. A. de Boni - M. R. Nunes, Porto Alegre, Edições EST, 2007, pp. 52-60.

— Pereira, R. H. de S.: *Averróis. A arte de gobernar. Uma leitura aristotelizante da “Republica”,* São Paulo, Editora Perspectiva, 2012.

— Pérez Ruiz, F.: “Averroes y la «República» de Platón”, *Pensamiento,* 50 (1994) 25-46.

— Piaia, G.: “Filosofia e politica in Ibn Tufayl e in Averroè”, *Filosofia e politica e altri saggi,* a cura di C. Giacon, Padua, Ed. Antenore, 1973, pp. 33-54.

— Pines, S.: “La philosophie dans l'économie du genre humain selon Averroès: une réponse à al-Fârâbî?”, *Multiple Averroès*, 189-207.

— Pireira, H. A.: *Averroïs. Sua vida, obras e doutrina*, Porto, Edições Pensamento, 1939.

— Puig Montada, J.: “Maimonides and Averroes on the First Mover”, *Maimonides and Philosophy*, ed. S. Pines and Y. Yovel, Dordrecht, Nijhoff, 1986, pp. 213-223.

— Puig Montada, J.: “Averroes and Aquinas on Physics VIII, 1: A Search for the Roots of Dissent”, *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy, Actas VIII Congreso Internacional SIEPM*, Helsinki, 1990, pp. 307-313.

— Puig, Montada J.: “El pensamiento de Averroes en su contexto personal y social”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 38 (1989-1991) 303-324.

— Puig Montada, J.: “Tres manuscritos del *Epítome de la Física* de Averroes en El Cairo”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2 (1991) 131-137.

— Puig Montada, J.: «Quelques remarques sur les notions de “necessité” et de “puissance”», *Penser avec Aristote*, pp. 725-742.

— Puig Montada, J.: “Ibn Rushd versus al-Ghazālī: Reconsideration of a Polemic”, *The Muslim World*, 82 (1992) 113-131.

— Puig Montada, J.: “Materials on Averroes' Circle”, *Journal of Near Eastern Studies*, 51 (1992) 241-260.

— Puig Montada, J.: “Les stades de la philosophie naturelle d’ Averroes”, *Arabic Sciences and Philosophy*, 7 (1997) 115-137·

— Puig Montada, J.: *Averroes (1126-1198)*, Madrid, Ed. del Orto, 1998.

— Puig Montada, J.: *Averroes, juez, médico y filósofo andalusí*, Sevilla, Junta de Andalucía- Fundación El Monte, 1998.

— Puig Montada, J.: “Averroes y el entendimiento”, *Revista española de filosofía medieval*, 9 (2002) 49-62.

— Puig Montada, J.: “El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles”, *al-Qantara*, 23 (2002) 11-52.

— Puig Montada, J.: “Averroes y la crítica de Avicena”, *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003) 127-138.

— Puig Montada, J.: “Fragmentos del gran comentario de Averroes a la ‘Física’”, *al-Qantara*, 30 (2009) 69-81

— Ramón Guerrero, R.: “Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la ‘izquierda aristotélica’ en la filosofía árabe”, *Al encuentro de Averroes*, pp. 71-92.

— Ramón Guerrero, R.: “Averroes: el «Proemio» de su comentario al libro Lambda de la «Metafísica»”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Número Extraordinario: Memoria-Homenaje a Adolfo Arias Muñoz, 1996, pp. 275-295.

— Ramón Guerrero, R.: “La Metafísica en Averroes”, *Anales Seminario Historia de la Filosofía*, 15 (1998) 181-198.

— Ramón Guerrero, R.: *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, 1998. Nueva edición: Averroes: *El Tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Ediciones Winograd, 2015.

— Ramón Guerrero, R.: "Comentario de Averroes a *Metafísica* V, 7", *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*, Departamento de Filosofía e Antropoloxía Social, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 403-418.

— Ramón Guerrero, R.: "La transmisión a Europa de Averroes", *Averroes y los averroísmos*, pp.103-128.

— Ramón Guerrero, R.: "Averroes: *Paráfrasis de la «Retórica» de Aristóteles*, capítulo Primero", traducción anotada, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000) 155-164.

— Ramón Guerrero, R.: "Averroes: Cosmología y Filosofía", *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2003, pp. 161-193.

— Ramón Guerrero, R.: "Entre las fronteras griega y latina. Itinerario intelectual de Averroes", *Pensadores en la frontera. Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago. 2001*, coordinación Marcelino Agís Villaverde y Jesús Ríos Vicente, La Coruña, Universidade da Coruña, 2004, pp. 83-95.

— Ramón Guerrero, R.: "*Veritas filia temporis* en Averroes. Comentario a *Metafísica* II, 1", *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, pp. 431-442.

— Ramón Guerrero, R.: "El pensamiento árabe sobre la naturaleza: Avicena y Averroes", *Pensar a natureza. Problemas e respostas na Idade Media (séculos IX-XIV)*, ed. por J. Meirinhos y M. Lázaro, Porto, Facultade de Letras da Universidade do Porto, 2011, pp. 3-29.

— Ramón Guerrero, R.: "Averroes y el pensamiento político en la Edad Media latina", *Da Autonomia do Política entre a Idade Média e a Modernidade*, ed. J. M. Rosa Silva, Lisboa, Instituto de Filosofía Prática, (dezembro) 2012, pp. 51-66.

— Renan, E.: *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Michel Lévy, Libraires Éditeurs, 1852, deuxième édition revue et augmenté, 1861. Trad. española: *Averroes y el averroísmo. Ensayo histórico*, Prólogo de Gabriel Albiac, Madrid, Libros Hiperión, 1992.

— Rescher, N.: "Three Commentaries of Averroes", *The Review of Metaphysics*, 12 (1958-1959) 440-448.

— Rescher, N.: “Averroes’ *Quaesitum* on Assertoric Propositions”, *Journal of History of Philosophy*, 1 (1963) 80-93.

— Roccaro, G.: “Il discorso tra dialettica e dimostratione nel Kitâb fasl al-maqâl di Ibn Rushd”, AA. VV.: Pagine medievali tra logos e dialettica, Palermo, Officina di Studi Medievali, 1990, pp. 59-69.

— Roccaro, G.: “L’èlenchos del principio nella Metafisica di Averroè. Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a. Gīm 8-10”, Giornale di Metafisica, Nuova Serie, 16 (1994) 353-382.

— Rodríguez Molero, F.: “Originalidad y estilo de la anatomía de Averroes”, *Al-Andalus*, 15 (1950) 47-64.

— Rodríguez Molero, F.: “Averroes, médico y filósofo”, *Archivo Iberoamericano de Historia de la Medicina y Antropología Médica*, 8 (1956) 187-190.

— Rodríguez Molero, F.: “Un maestro de la medicina arábigo-española: Averroes”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 11 (1962) Fasc. 1, pp. 55-73.

— Rosemann, P.: “Averroes and Aristotle’s Philosophical Dictionnary. Prolegomena to an Annotated Translation of Averroes’ *Greater Commentary* on Book V of the *Metaphysics*”, *The Modern Schoolman,* 66 (1989) 95-115.

— Rosenthal, E. I. J.: “Averroes’ Paraphrase on Plato’s ‘Politeia’”, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934, pp. 736-744.

— Rosenthal, E. I. J.: “The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 15 (1953) 246-278.

— Sabra, A. I.: “The Andalusian revolt against Ptolemaic astronomy: Averroes and al-Bitrûjî”, *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honor of I. Bernard Cohen*, ed. by E. Mendelshon. Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 133-153.

— Sarnowsky, J.: “Averroes als 'scholastischer' Kommentator der Physik des Aristoteles”, *Orientalische Kultur und Euröpaisches Mittelalter*, pp. 254-273.

— Schmieja, H.: “Drei Prologue im Grossen Physikkommentar des Averroes?”, *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationem*, ed. A. Zimmermann, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986, pp. 175-189.

— Schmitt, C. B.: "Renaissance Averroism Studied through the Venetian editions of Aristotle and Averroes (with Particular Reference to the Giunta Edition of 1550-1552)", *L'Averroismo in Italia*, pp. 121-142.

— Sirat, C. et M. Geoffroy: "La versión arabo-hébraique médiévale du Grand Commentaire d'Averroès sur le *De anima* d'Aristote et Shem Tov b. Joseph b. Shem Tov", *Florilegium Médiévale: Études offertes à Jacqueline Hamesse à l'occasion de son éméritat*, ed. J. Meirinhos et O. Weijers, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 541-561.

— Sturlese, R.: "«Averroe quantumque arabo et ignorante di lingua greca…». Note sull'averroismo di Giordano Bruno", *Giornale critico della filosofía italiana*, 71 (73) (1992) 248-275.

— Taylor, R. C.: "Faith and reason, religion and philosophy: Four views from medieval Islam and Christianity", Philosophy and the God of Abraham. Essays in memory of James A. Weisheipl. Edited by R. James Long, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991, pp. 217-233.

— Taylor, R. C.: "Davidson on al-Farabi, Avicenna and Averroes. A Critical Review", *Journal of Neoplatonic Studies*, 5 (1996) 89-105.

— Taylor, R. C.: "Averroes on Psychology and the Principles of Metaphysics", *The Journal of the History of Philosophy*, 36 (1998) 507-523.

— Taylor, R. C.: "Averroes' Philosophical Analysis of Religious Propositions", *Miscellanea Medievalia*, Band 26: *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, herausgegeben von J. A. Aertsen und A. Speer, Berlín, Walter de Gruyter, 1998, pp. 888-894.

— Taylor, R. C.: "Personal Immortality in Averroes' Mature Philosophical Psychology", *Documenti e Studi sulla Traduzione Filosofica Medievale*, 9 (1998) 87-110.

— Taylor, R. C.: "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros", *Averroes and the Aristotelian Tradition*, pp 217-255.

— Taylor, R. C.: "'Truth Does Not Contradict Truth': Averroes and the Unity of Truth", *Topoi*, 19 (2000) 3-16.

— Taylor, R. C.: "Cogitatio, Cogitativus and Cogitare: Remarks on the Cogitative Power in Averroes", *L'elaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, ed, J. Hamesse - C. Steel, Peeters, Louvain-la-Neuve 2000, pp. 111-46.

— Taylor, R. C.: “Separate Material Intellect in Averroes’ Mature Philosophy”, *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science, dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday,* ed. by R. Arnzen - J. Thielmann, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2004, pp. 289-309.

— Taylor, R. C.: “Averroes: religious dialectic and Aristotelian philosophical thought”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. P. Adamson, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 180-200.

— Teicher, J.: “L'origine del «Tractatus de Animae beatitudine»“, *Atti del XIX Congresso Internationale degli Orientalistici*, Roma, 23-29 settembre 1935, Roma, Tipografia del Senato, 1938, 522-527.

— Teske, R. J.: “The end of man in the philosophy of Averroes”, *The New Scholasticism*, 37 (1963) 431-436.

— Thillet, P.: “Réflexions sur la Paraphrase de la Rhétorique d'Aristote”, *Multiple Averroès*, 105-115.

— Thillet, P.: “L’influence des versions latines sur l’interpretation d’Averroès par Renan”, *L’art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, ed. A. Cazenave et J.-F. Lyotard, Paris, PUF, 1985, 627-642.

— Tornero, E.: “Religión y filosofía en al Kindî, Averroes y Kant”, *al-Qantara*, 2 (1981) 89-128.

— Tornero, E.: “La función sociopolítica de la religión según Averroes”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 4 (1984) 75-82.

— Torre, E.: *Averroes y la ciencia médica. La doctrina anatomofuncional del «Colliget»*, Madrid, Ediciones del Centro, 1974.

— Torre, E.: “Significación de la temperancia en el Colliget de Averroes”, *Actas del IV Congreso de historia de la medicina*, vol. I, pp. 55-59.

— Touati, Ch.: “Les problèmes de la génération et le rôle de l’intellect agent chez Averroès”, *Multiple Averroès*, 157-165.

— Turki, A. M.: “La place d’Averroès juriste dans l’histoire du malikisme et de l’Espagne musulmane”, *Multiple Averroès*, pp. 33-43.

— Urvoy, D.: “La pensé almohade dans l’oeuvre d’Averroès”, *Multiple Averroès*, pp. 45-53.

— Urvoy, D.: *Ibn Rushd (Averroes)*, Londres, Routledge, 1991. Trad. esp.: *Averroes*, trad. Delfina Serrano, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

— Vajda, G.: “Averroès a-t-il cité le Talmud?”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 17 (1949) 267-270.

— Vajda, G.: “Les deux versions hébraiques de la dissertation d’Averroès sur la science divine”, *Revue des Études jueves*, 13 (1954) 63-66.

— Van Riet, S.: “Averroès et le problème de l’imagination prophétique”, *Multiple Averroès*, pp. 167-170.

— Van Steenberghen, F.: “Le problème de l’entrée d’Averroes en Occident”, *L’Averroismo in Italia*, pp. 81-89.

— Verza, T.: “Sobre a pré-eternidade do mundo no *Tahāfut al-Tahāfut* de Averróis. Discussão 1, primerira prova”, *Busca do Conhecimento*, ed. R. H. de S. Pereira, São Paulo, Paulus, 2007.

— Wolfson, H. A.: “The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and its origin in Aristotle and the Stoics”, *The Jewish Quarterly Review*, 33 (1942-1943) 213-264; reimp. *Studies in the History of Philosophy and Religion*, pp. 583-618.

— Wolfson, H. A.: “”The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas”, *Saadia Anniversary Volume*, ed. by B. Cohen, New York, American Academy for Jewish Research, 1943, pp. 197-245.

— Wolfson, H. A.: “Averroes’ Lost Treatise on The Prime Mover”, *Hebrew Union College Annual*, 23 (1950-1951) pp. 683-710.

— Wolfson, H. A.: “Avicenna, Algazali, and Averroes on divine attributes”, *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, vol. II, pp. 545-571.

— Wolfson, H. A.: “The plurality of Immovable Movers in Aristotle, Averroes and St. Thomas”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958) 233-253.

— Wolfson, H. A.: “The twice-revealed Averroes”, *Speculum*, 26 (1961) 373-392.

— Zedler, B. H.: “Averroes on the Possible Intelect”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 25 (1951) 164-178.

— Zedler, B. H.: “Averroes and Immortality”, *The New Scholasticism*, 28 (1954) 436-453.

— Zedler, B. H.: “Medicine and Philosophy in the Thought of Averroes”, *Philosophy Research Archives*, 5 (1979) 138-160.

— Zonta, M.: “La tradizione giudeo-araba ed ebraica del *intellectu* di Alessandro di Afrodisia e il testo originale del Commento di Averroe”, *Annali di Ca’ Foscari,* 40/3 (2001) 17-35.